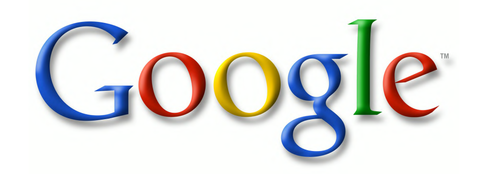





600079336Y



LES

MORALISTES

FRANÇAIS

DU SEIZIÈME SIÈCLE

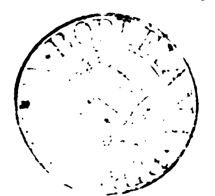
PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

LES

MORALISTES

FRANÇAIS

DU SEIZIÈME SIÈCLE



PAR

M. ALBERT DESJARDINS
Agrégé à la Faculté de droit de Paris

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES



PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE
DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
33, QUAI DES AUGUSTINS

1870

LES MORALISTES FRANÇAIS DU SEIZIÈME SIÈCLE

PREMIÈRE PARTIE

LES IDÉES MORALES AU SEIZIÈME SIÈCLE AVANT MONTAIGNE

INTRODUCTION

L'étude des théories morales qui ont eu cours dans le passé nous offre un double intérêt. La science du bien et du mal est si importante pour l'humanité, surtout dans un temps où la règle religieuse manque à un grand nombre, que nous ne saurions examiner avec trop de soin les opinions adoptées par des générations entières ou enseignées par les esprits les plus distingués qui leur aient appartenu, pour en dégager ce qu'elles contiennent de vérité, et y trouver des principes ou des raisons d'en avoir. D'un autre côté, l'histoire ne se-

rait pas complète, si l'on ne cherchait quelles ont été, dans les temps qui ne sont plus, les croyances de ceux qui ne faisaient qu'agir, ou les systèmes de ceux dont la profession était de penser : on juge un siècle à sa morale, comme une race à la bonté de son sang.

Le moyen âge venait de finir : « Il n'avait eu, en morale, nulle originalité, dit M. Janet[1] : Aristote uni à saint Augustin, voilà la scholastique. Discuter la morale de saint Thomas, c'est discuter la morale d'Aristote. La seule chose qui appartienne à saint Thomas, c'est l'entreprise de cette alliance entre le péripatétisme et le mysticisme. » L'alliance avait produit un double résultat : en premier lieu, la morale était devenue exclusivement chrétienne, car l'Église avait absorbé Aristote dans la théologie ; combien de fois ne s'est-on pas plaint ou moqué, jusqu'au dix-septième siècle, de ce que les adversaires du philosophe païen étaient accusés d'hérésie ! En second lieu, la morale était imposée par l'autorité ; il ne paraissait ni utile ni sage de soumettre au libre examen de la raison individuelle l'enseignement de l'Église, dont le péripatétisme faisait en quelque sorte partie.

Le seizième siècle ne produisit ni une grande école, ni même un grand philosophe, qui créât un système de morale[2]. Il ne faut pas faire dire aux auteurs ce qu'ils n'ont pas pensé, abuser de quelques lignes de leur écriture pour former sous leur nom une

Histoire de la philosophie morale et politique, t. Ier, p. 420. — [2] Cf. M. Janet, *ibid.*, t. II, p. 3.

doctrine dont ils ont à peine fourni des éléments restés épars. Les théologiens ne se sont occupés que de théologie ; les philosophes ont laissé de côté la science pratique des devoirs pour imaginer ou ressusciter des doctrines métaphysiques ; il n'y a eu d'autre philosophie que la philosophie naturelle, qui cherchait à deviner l'origine des choses, la cause du monde, la nature de Dieu, et dont on a pu comparer les hypothèses à celles de Démocrite et de Parménide. Ramus[1], à qui répugnait la stérilité d'un pareil travail, a voulu rendre à la science qu'il enseignait son utilité perdue, mais son principal dessein a été d'y introduire une logique nouvelle. Pendant les deux premiers tiers du siècle, nous n'avons pas eu un moraliste. Si l'on veut connaître les théories qui ont continué à dominer, ou les idées qui ont commencé à se former, on est réduit à les chercher dans les auteurs les plus éloignés peut-être de la philosophie. Un écrivain étranger a touché ou étudié la morale comme toutes les parties des connaissances humaines où s'était portée l'activité des anciens et où se portait la curiosité des modernes, c'est Erasme ; mais il en a traité sans prétention systématique, en fin observateur et en prudent conseiller plutôt qu'en maître. A la fin du siècle seulement, les moralistes apparaissent, à leur tête Montaigne. On ne trouve pas chez eux, excepté peut-être chez le dernier par ordre de date comme par ordre de mérite, Charron, une véritable

[1] M. Waddington, *de Petri Rami vita, scriptis, philosophia*, 1848, p. 102.

ches à leur adresser, encore que de mauvaises passions pussent les exploiter. L'opulence avait corrompu des institutions faites pour le travail et la prière ; la vie monastique appelait trop de monde et offrait une condition trop douce, pour qu'une piété sincère et des vues pures la fissent embrasser par tous. En 1538, une congrégation de cardinaux et de prélats, consultée par le pape Paul III, lui proposait la suppression des ordres religieux, comme le seul moyen de faire cesser le scandale[1].

C'étaient l'enseignement et la pratique de la morale qui avaient souffert, non la doctrine elle-même. Le concile de Trente eut à régler la prédication et tâcha de réformer les mœurs ; il ne toucha pas aux préceptes.

De leur côté, Luther et Calvin essayèrent-ils de changer la morale comme la théologie?

Voici comment un de nos plus illustres historiens a présenté les titres vrais ou faux du luthéranisme à être une réforme morale : « Dans la pratique morale, les indulgences, les pèlerinages, les viandes défendues, la ressource sacerdotale du purgatoire, les vœux monastiques, le célibat des prêtres avaient été abolis. Une règle plus divine, parce qu'elle était alors plus naturelle, avait remplacé la prescription d'actes stériles ou la recherche d'une perfection si outrée et si peu accessible aux forces de l'homme, qu'elle le faisait tomber des hauteurs où il avait voulu s'élever dans des chutes plus profondes. Cette

[1] M. Crétineau-Joly, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus*, 2e éd., t. I, p. 38.

LES

MORALISTES FRANÇAIS

DU SEIZIÈME SIÈCLE

PREMIÈRE PARTIE

LES IDÉES MORALES AU SEIZIÈME SIÈCLE
AVANT MONTAIGNE

INTRODUCTION

L'étude des théories morales qui ont eu cours dans le passé nous offre un double intérêt. La science du bien et du mal est si importante pour l'humanité, surtout dans un temps où la règle religieuse manque à un grand nombre, que nous ne saurions examiner avec trop de soin les opinions adoptées par des générations entières ou enseignées par les esprits les plus distingués qui leur aient appartenu, pour en dégager ce qu'elles contiennent de vérité, et y trouver des principes ou des raisons d'en avoir. D'un autre côté, l'histoire ne se-

tions forcées, trompées ou séduites, ils étaient entraînés à combattre aussi en principe la chasteté.

La théologie même de Luther paraît sur deux points s'accorder difficilement avec les principes d'où a toujours été déduite la morale chrétienne. En premier lieu, elle déclare que l'homme ne gagne pas le salut par la conduite, que la foi sauve sans les bonnes œuvres. Or ce sont les bonnes œuvres qui constituent l'exercice de la vertu dans les rapports de l'homme avec ses semblables. On peut féliciter les protestants d'avoir rendu la pratique du bien désintéressée ; il n'était pas prudent de la rendre inutile. En second lieu, tout le monde sait que Luther avait nié la liberté humaine, dans un traité *de Servo arbitrio*. Il est vrai que cette partie de sa doctrine n'avait pas été adoptée par ses disciples.

Les faits et les résultats permirent encore moins que les doctrines au luthéranisme de se représenter comme une réforme morale. En rendant la liberté à ceux qu'une règle monastique retenait dans les couvents, Luther la rendait à des passions longtemps contenues et dont le débordement devait être terrible. Le scandale fut grand, même pour ceux qui n'étaient pas suspects d'un fanatique attachement aux vœux religieux, comme Erasme. En outre, Luther compta sur l'aide des puissants et des grands ; il leur apprit à violer le droit de propriété, l'un des plus sacrés que reconnaisse la morale publique ; il les intéressa dans une révolution religieuse en flattant chez eux un vice que condamne toute morale, la cupidité. Il vécut assez pour voir

se répandre dans le peuple les deux passions qu'il avait autorisées, restituant aux uns l'indépendance des sens, offrant aux autres les dépouilles du clergé détruit, et maudit les anabaptistes qui réclamaient pour tous le droit de satisfaire entièrement l'une et l'autre.

Le calvinisme paraît avoir eu pour objet et pour effet de rétablir la vertu. Son nom est devenu synonyme de rigidité. Sa théologie renfermait-elle des principes d'où pût se tirer une morale nouvelle et plus austère? Le plus important de ceux que posa Calvin est celui de la prédestination. Dieu a choisi ses élus et il n'est pas plus possible à celui qu'il a marqué de renoncer à la félicité éternelle qu'à l'âme rejetée avant sa naissance d'échapper à la damnation. Le fidèle tient sa sanctification pour certaine. Il ne pourrait et il sait qu'il ne pourrait perdre la justice. Luther avait voulu supprimer la liberté, Calvin faisait disparaître la responsabilité, mais la tentative du premier avait échoué, la doctrine du second trouvait des adhérents. Quelles conséquences devait-elle naturellement produire? « Sa morale, dit M. Mignet[1], fut d'autant plus rigide, que l'homme une fois, selon lui, pénétré de la grâce de Dieu, dut s'en rendre digne par la pureté de ses mœurs et la vertu de sa vie. Élu de Dieu, il dut suivre son exemple et il ne lui fut pas permis de pécher parce qu'il ne lui fut pas possible d'être absous. » Il ne semble pas que la doctrine de Calvin ait été ainsi

[1] *Op. c.*, p. 289.

jugée à l'origine. Mélanchthon convenait avec les autres luthériens qu'elle était vraiment condamnable et impie[1]. Bossuet ne paraît pas exagérer quand il dit : « Si c'étoit un inconvénient dans la doctrine de Luther qu'on fût assuré de sa justification, c'en étoit un plus grand et qui exposoit la faiblesse humaine aux tentations les plus dangereuses qu'on fût assuré de son salut. D'ailleurs, en disant que le Saint-Esprit et la justice ne se pouvoient perdre, non plus que la foi, on obligeoit le fidèle, une fois justifié et persuadé de sa justification, à croire que nul crime ne seroit capable de le faire déchoir de cette grâce[2]. »

Quel principe contraire ou quelle vertu secrète sauva le calvinisme des extrémités où il devait se perdre honteusement d'après ces juges sévères? Ce fut d'abord l'esprit dans lequel il fut fondé; les hommes demeurent souvent d'accord avec les motifs qui les ont poussés à l'action, en contredisant les principes qu'ils ont posés. L'*Institution chrétienne* exprimait une vive indignation contre les désordres du temps, attribués à l'altération de la doctrine dans l'Église catholique. Le calvinisme fut une réaction contre des abus moraux, comme le luthéranisme contre des abus théologiques. Il eut ce caractère dans la ville où il se produisit pour la première fois, dans les pays où il se répandit ensuite. A Genève, il sembla que ses adversaires eussent à cœur de défendre la débauche contre lui; en France,

[1] Bossuet, *Histoire des Variations*, l. VIII. — [2] *Ib.*, l. IX.

en Écosse, il attaqua les mœurs reçues en même temps que la religion dominante.

La conviction que la théologie calviniste inspirait au fidèle de sa sanctification, de son droit inamissible à l'élection, développait peut-être en lui un orgueil qui le fortifiait contre les dangers ; elle rendait vertueux celui qui se croyait saint. Mais on courait un grave péril quand on subordonnait la conduite de l'homme au désir de justifier une vocation qu'il n'était pas nécessaire de mériter.

Calvin, se fiant peu aux forces de l'homme, y substitua celles de la société. De là cette organisation inquisitoriale et tyrannique de la république genevoise, ce tribunal ces mœurs, chargé de punir la moindre infraction aux règlements moraux et aux lois somptuaires[1], ces censeurs des mœurs, qui « s'introduisaient, dit M. Nisard[2], dans les maisons à tous les instants du jour et principalement aux heures des repas, alors que les plus rigides se relâchent et que la sainteté des élus courait quelque risque. »

La liberté individuelle ou liberté d'agir n'est pas moins nécessaire que la liberté morale ou liberté de vouloir. A défaut de l'une ou de l'autre, la vertu est remplacée par une force qui semble produire les mêmes effets, celle de la nature ou celle de la société.

En France, les calvinistes n'eurent jamais l'autorité ; ils ne purent soumettre à un examen obli·

[1] M. Mignet, *op. cit.*, p. 302. — [2] *Histoire de la littérature française*, l. II, ch. III, § 3.

gatoire, à la sanction des peines civiles leurs dures prescriptions, mais les discours tenus et les résolutions adoptées dans leurs consistoires montrent qu'ils réclamaient le même droit de surveillance sur la conduite des fidèles pour la société religieuse là où, séparée de la société politique, elle ne disposait pas des mêmes moyens de répression[1]. Il nous serait trop facile de trouver dans les histoires d'Écosse et d'Angleterre la preuve que les sectes nombreuses auxquelles le calvinisme donna naissance reproduisirent, à des degrés divers, et son austérité et son intolérance.

On comprend sans peine combien cette austérité devait peser à quelques-uns. Tous les plaisirs étaient défendus; en même temps on ne savait si les jouissances délicates de l'intelligence étaient permises; la lecture des chefs-d'œuvre les plus renommés était un péché. Le disciple le plus cher et le plus fidèle de Calvin, Théodore de Bèze, ne pouvait soutenir sans défaillance un personnage trop opposé à sa nature; ce qu'il était forcé de contenir, il le laissait échapper dans ses *Légèretés poétiques*, *amœnitates pœticæ* [2]. L'âge ne le rendit pas plus sévère

[1] Voy. les historiens protestants et particulièrement Regnier de la Planche. — [2] Il faisait des vers pour le jour de Noël, en commançant par dire qu'il laissait à d'autres à chanter la nuit d'un amant (*Sylva*, III). Dans sa *Préface poétique* aux Psaumes de David, il représentait l'Amour en voyage apercevant Bethsabé et pénétrant chez elle; la coquetterie de la femme d'Urie lui permettait d'entrer dans des détails aussi scabreux qu'indignes d'un tel sujet. Il y avait peu d'idées qu'il hésitât à exprimer, peu d'expressions qu'il hésitât à employer, dans ses *Élégies* ou dans ses *Épigrammes*. Il se disait constamment la victime de l'amour; il craignait que le courroux d'un mari ne retînt celle qu'il aimait (*troisième Elégie*, à Publia).

pour les autres qu'il n'avait été pour lui-même. D'Aubigné, étant au collége de Genève, s'adonnait « à des polissonneries qui, disait-il, me servoient à louange, parce que M. Bèze, en les excusant, les trouvoit plus spirituelles et réjouissantes que rusées et malicieuses. Mais mes maîtres étoient sans miséricorde[1]. » Ceux-là n'oubliaient pas leurs principes.

Comment n'auraient-ils pas été nombreux, ceux qui poussaient la liberté plus loin encore! Plus le calvinisme s'étendait, plus il devait y avoir d'exceptions à cette rigidité parfaite qui ne pouvait appartenir qu'au très-petit nombre, et plus on devait être choqué du contraste entre la doctrine et la pratique. Aussi la prétention à la régénération morale, qui contribua au premier succès du calvinisme, parce qu'elle parut d'abord justifiée, finit-elle par nuire à son établissement définitif, quand il eut fait trop de prosélytes pour ne plus compter que des saints. Ceux qui hésitaient entre l'ancienne religion et la nouvelle se dirent, que, si cette dernière, malgré ses promesses, ne rendait pas les hommes meilleurs, autant valait s'en tenir à la foi de leurs aïeux, et le plus redoutable grief qui s'éleva contre le calvinisme, ce fut de n'avoir pas extirpé chez ses disciples les vices qu'il avait si vivement reprochés aux catholiques.

Dans la morale publique, le protestantisme commença par maintenir avec une grande énergie le

[1] *Mémoires.*

dogme de l'obéissance absolue aux puissances établies : *Omnis potestas a Deo*. Non-seulement Luther était fort éloigné de désirer une révolution dans la société, mais encore il comptait sur l'appui des puissances ; s'il cherchait à plaire au peuple et à le convaincre, il ne voulait pas dépendre de lui. C'était encore une manière d'attaquer Rome que d'élever au-dessus de tout, même des consciences, ces rois dont elle avait longtemps tenu dans la main les couronnes tremblantes. Luther n'admettait pas qu'une insurrection pût être légitime. Toute réforme même religieuse devait venir du prince.

Lorsque Calvin adressait à François Ier l'*Institution chrétienne*, il se plaignait, dans sa *Préface*, que des calomniateurs représentassent les réformateurs comme tendant à renverser les trônes et à détruire les lois. Il protestait de leur soumission dans le langage le plus noble et le plus touchant à la fois.

Ses disciples, les protestants français, nourrirent longtemps l'espoir de convertir la royauté ; en 1557, dans une lettre à Henri II, ils combattaient cette idée fort répandue qu'il ne pouvait y avoir de changement de religion sans un changement de principauté. Ils invoquaient l'exemple des premiers chrétiens, ceux de l'Angleterre et de l'Allemagne : «Chacun voit quel honneur, obéissance et fidélité portent à leurs princes et supérieurs les peuples qui ont reçu la réformation de l'Évangile de notre temps. Voire je puis dire que les princes ne savoient auparavant que d'être obéis, lorsque le peuple rude et grossier

recevoit aisément les dispenses du pape, pour chasser leurs princes et seigneurs naturels. Avez-vous aperçu qu'aucun de ceux qu'on appelle luthériens ait tendu à trouble et sédition, quelques cruels supplices qu'on leur ait fait souffrir[1]? »

La royauté française resta sourde aux sollicitations, incrédule aux promesses. Les protestants désespérèrent d'exercer à leur profit l'absolu pouvoir qu'ils lui offraient. Leur doctrine se modifia. Leur chef avait, dans l'origine, joint les menaces aux protestations d'obéissance; il avait montré à François Ier la main forte du Seigneur « suspendue sur les persécuteurs. » Exilé lui-même, il devint, après avoir écrit l'*Institution chrétienne*, le chef d'un gouvernement dont le principe était la révolution, si l'essence en était l'autorité.

Bientôt se produisit en France une insurrection, approuvée par les théologiens, qui se crut légitime parce qu'elle ne se servait pas du peuple. Sous François II et par crainte des Guise, « commencèrent plusieurs à se rallier ensemble pour regarder à quelque juste défense, pour remettre sus l'ancien et légitime gouvernement du royaume. Ce qui étant proposé aux jurisconsultes et gens de renom de France et d'Allemagne, comme aussi aux plus doctes théologiens, il se trouva que l'on se pouvoit légiti-

[1] Les mêmes raisonnements se trouvent dans la lettre aux princes luthériens d'Allemagne en 1559, dans la requête présentée par Coligny au roi, à Fontainebleau, en 1560. (De la Place, l. I et III.) La réforme est toujours représentée comme étant pour les rois le plus sûr moyen d'affermir leur pouvoir et de remplir leur trésor.

mement opposer au gouvernement usurpé par ceux de Guise et prendre les armes à un besoin pour repousser leur violence, pourvu que les princes du sang, qui sont nés en tel cas légitimes magistrats, *ou l'un d'eux*, le voulût entreprendre, surtout à la requête des états de France ou de la plus saine part d'iceux[1]. »

Le droit à la résistance, avec le plus profond respect pour le pouvoir et la personne du roi, dans son intérêt même et dans celui du pays, fut dès lors proclamé, mais il ne devait être exercé que par ceux qui tenaient de leur naissance ou de leur place le droit de veiller à la chose publique, pour le maintien ou le rétablissement des lois et des coutumes, pour une cause politique, non pour une cause religieuse.

La théorie varia encore quand il fallut reconnaître, après la Saint-Barthélemi, qu'on avait en face de soi la royauté et non pas seulement ses conseillers. Alors fut publié le traité *Vindiciæ contra tyrannos*[2]. L'auteur y proclama qu'il était permis de résister au roi quand il commandait quelque chose contre la loi de Dieu, de le dépouiller comme un vassal rebelle. Avec les droits de Dieu, il invoquait ceux du peuple : « C'est Dieu qui élit les rois, c'est le peuple qui les établit et qui par ses suffrages confirme leur élection. » mais sous condi-

[1] Regnier de la Planche, *Histoire de l'État de France, tant de la république que de la religion, sous le règne de François II.* — [2] Généralement attribué à Hubert Languet, et qu'une traduction de Fr. Estienne popularisa sous ce titre : *de la Puissance légitime du prince sur le peuple et du peuple sur le prince*, 1581.

tion : « D'où vient que le roi jure, le premier, à l'instance et stipulation du peuple, sinon pour recevoir la condition tue ou exprimée? etc. » L'insurrection est un droit, même un devoir impérieux.

Mais pour qui ce droit, ce devoir? « Faudra-t-il que toute une populace, cette bête qui porte un million de têtes, se mutine et accoure en désordre pour donner ordre à ce que dessus?... Par peuple il faut entendre les magistrats, les états généraux, les chefs et gouverneurs de villes, les juges, les princes;... comme les officiers susnommés sont inférieurs au roi, aussi étant considérés tous ensemble en ce corps susmentionné, ils sont les supérieurs... » Une partie du peuple, à défaut du peuple entier, un magistrat à défaut de tous, penvent engager la lutte; un simple particulier n'a pas l'épée. Si l'exemple lui est donné par ceux qui ont le droit de résister, qu'il le suive, sinon qu'il se retire, à moins qu'il n'ait une vocation spéciale et miraculeuse. Le principe démocratique de la souveraineté populaire est singulièrement altéré. De là de graves conséquences pour la morale publique; la stricte obligation d'arrêter le prince, quand il fait mal, de le renverser quand il ne peut plus être ni contenu ni supporté, ne regarde pas les particuliers; le peuple proprement dit n'a qu'à subir les taxes les plus déraisonnables, les traitements les plus tyranniques, en se bornant à souhaiter un prince meilleur, jusqu'au moment où le signal de l'insurruction est donné par un officier, par un grand.

Il serait injuste de passer sous silence les *Dis-*

cours politiques et militaires, publiés en 1587 par ce sage La Noue que Montaigne range parmi les hommes admirables de son siècle. Il réclamait contre la dissolution des mœurs avec la rigidité ordinaire de sa religion, mais, quoique homme de parti, captif, quand il écrivait, il attendait tout de la royauté; il semblait convaincu qu'elle avait le pouvoir et qu'elle aurait le bonheur de rétablir la paix et de l'assurer à jamais, en faisant régner la justice, en respectant la liberté de conscience. Manifeste isolé! après tant de malheurs, on ne pouvait demander la résignation à tout un parti, elle n'appartenait qu'à la grande âme d'un sage.

Le catholicisme s'était longtemps représenté, malgré les réclamations de ses adversaires, comme le protecteur nécessaire de la royauté menacée par ceux-ci. Mais il y eut des rois qui le trahirent ou qui le soutinrent trop mollement. Le pouvoir royal fut abaissé, non-seulement devant le saint-siége, mais encore devant le peuple. C'était du peuple que les théologiens catholiques se sentaient sûrs, au moins en France et dans l'Europe méridionale, comme les protestants avaient cru pouvoir compter sur la noblesse. Les uns et les autres, également mécontents de la royauté, en divers temps et en divers pays, la battirent en brèche. Nous n'avons besoin ni de faire ressortir le caractère démocratique de la Ligue, ni de rappeler les ardentes théories de ses prédicateurs. La faculté de détrôner les rois était le moindre droit qui fût réclamé pour un peuple dont la foi était mise en péril, et l'on sait

combien il s'en fallut de peu qu'elle ne fût exercée au profit des maisons d'Espagne ou de Lorraine. Les catholiques, après la conversion de Henri IV, ne perdirent pas de vue l'Angleterre, où régnait, par usurpation, une princesse hérétique, où se préparaient tous les complots qui devaient s'exécuter en Europe contre leur religion. Aussi les théories furent-elles soutenues avec une égale fermeté, quoique développées avec plus de calme et de méthode, notamment dans les ouvrages demeurés célèbres de Suarez et de Mariana. L'un et l'autre enseignèrent que le pouvoir royal était, soit aliéné, soit délégué par le peuple, que celui-ci pouvait le reprendre par l'insurrection.

Ainsi catholiques et protestants avaient été conduits par l'intérêt de leurs causes à poser, sans s'accorder, des principes presque semblables qui changeaient complétement la morale publique. Les plus terribles conséquences n'avaient pas été rejetées par eux, tant ils étaient ou aveuglés par la passion ou entraînés par la logique. Le régicide avait été prêché et philosophiquement justifié. Des deux côtés on reconnaissait que l'usurpateur, que le tyran *sans titre* pouvait être légitimement mis à mort par un particulier, au moins tant que son usurpation n'était pas légitimée par la possession, par le consentement de la nation : « L'on ne saurait, disait Languet, justement reprendre Brutus, Cassius et autres qui ont tué César, attendu que la tyrannie étoit encore en flagrant délit, comme on parle. » Suarez admettait aussi que « le tyran, quant

au titre, peut être tué par une personne quelconque, même particulière, faisant partie de l'État qui souffre la tyrannie, s'il ne peut l'en délivrer autrement[1]. » La question souffrait plus de difficulté en ce qui touchait le prince légitime dont la conduite était tyrannique. Languet se contente d'une proposition indirecte : « Si les brigands et les sacriléges sont déclarés infâmes, si on les fait mourir pour leurs maléfices, saurait-on inventer un supplice assez grand au crime de tyrannie ? » Suarez et Mariana vont plus loin et admettent expressément le régicide comme un dernier remède, il est vrai, mais comme un remède permis[2].

De telles extrémités de doctrine, auxquelles répondaient malheureusement des crimes odieux, ne devaient pas relever l'autorité des moralistes religieux dans des esprits plus touchés de l'honnêteté naturelle que des passions fanatiques ou des déductions logiques.

Nous allons maintenant étudier la tentative du seizième siècle pour trouver une règle morale en dehors des religions dont les principes austères 'effarouchaient, ou que les faiblesses et les passions des hommes discréditaient auprès de lui.

[1] Voy. notamment *Defensio fidei catholicæ* lib. VI, c. IV, n. 7. — [2] Suarez, *ib.*, n. 6. — Mariana, *de Rege et Regis institutione libri III*, lib. I, c. VI et VII ; cet ouvrage est dédié au roi d'Espagne. Voy. sur les doctrines de ces deux théologiens, M. Franck, *Réformateurs et publicistes de l'Europe : Moyen âge ; Renaissance.*

CHAPITRE PREMIER

ÉRASME

Dès le commencement du siècle paraît un homme qui n'est pas Français et qui n'aime pas la France, quoiqu'il y ait vécu, ou, s'il faut l'en croire, parce qu'il y a vécu, mais qui a exercé sur tous les pays lettrés et sur toutes les parties de la littérature une influence telle que nous ne pouvons le passer sous silence c'est Érasme.

Il est peu d'écrivains qui doivent paraître plus indépendants. Il a pris « dans la tragédie luthérienne » ce rôle de conciliateur qui l'a fait « déchirer par les deux partis, » après cinquante années passées dans le repos, exemptes même de polémique littéraire[1]. La longue histoire des injures entre écrivains n'en contient pas de plus vives ni de plus célèbres que celle dont Luther l'accabla, après l'avoir comblé d'éloges destinés à le séduire. Les moines ne lui montrèrent pas plus d'égards qu'il n'en avait pour eux et l'accusèrent d'hérésie, notamment sur quatre points : le maigre, le jeûne,

[1] *Vie d'Érasme par lui-même.*

les indulgences et les vœux. C'étaient, en effet, ces quatre points que choisissait Érasme pour faire des concessions aux protestants, et, d'un autre côté, il professait une foi sans réserve aux dogmes catholiques, se soumettant aux principes de l'Église et à la tradition, quand il n'était pas sûr que Jésus-Christ lui-même se fût prononcé expressément[1]. Cet esprit, assez libre pour tenir tête aux deux partis en présence, ne cherchait cependant pas à rendre la vertu indépendante de la loi commune à l'un et à l'autre, de l'Évangile. Sa morale était essentiellement chrétienne, mais sans se confondre avec celle des théologiens.

S'il avait une doctrine, c'est dans ses *Colloques* qu'il la faut chercher. Le succès immense qu'ils obtinrent, l'intention qu'il avait eue en les écrivant nous en font une loi. Enseigner à un enfant les bonnes lettres et les bonnes mœurs, tel est le but qu'il s'y était proposé[2].

On pourrait croire qu'un homme profondément versé dans la connaissance de l'antiquité, qu'un écrivain délicat et soigneux attachait à la science et à la vertu une égale importance. Ce serait une erreur. A la différence des savants ses contemporains, Érasme n'a point la superstition du métier[3]. Aussi le jeune Gaspard, qu'Érasme nous propose

[1] *Colloquia : Confabulatio pia.*— [2] *Lettre au jeune Froben*, placée en tête des *Colloques*. — [3] « Souvenez-vous, dit le maître à son élève qui le salue en grec, que vous êtes à Bâle et non à Athènes. — Et pourquoi donc, réplique l'élève, vous permettez-vous de parler latin, n'étant pas à Rome (*honoris causa*)? » — Le grec sied mieux à l'écho répondant, quand une personne se vante d'avoir passé dix ans sur Cicéron, *in Cicerone : ὄνε! âne* (*Écho*).

pour modèle, s'exprime-t-il ainsi[1] : « Trois choses me sont à cœur : faire des progrès dans la vertu; ensuite, si je n'y puis parvenir, garder intactes mon innocence et ma réputation; enfin, acquérir l'instruction et la connaissance des bonnes lettres, qui doivent servir dans tous les genres de vie. » Voilà l'ordre, et, à vrai dire, on ne saurait l'intervertir sans outrager le bon sens. Une belle page est peut-être plus difficile à faire qu'une belle action, mais celui qui écrit ne vaut jamais celui qui agit.

La vertu qu'enseigne Érasme est celle du christianisme. Il parle tantôt des bonnes mœurs, tantôt de la piété. C'est une *conversation pieuse* que celle où Gaspard expose sa conduite, son système. Il sort d'une chapelle consacrée à la Vierge; qu'on ne s'étonne pas de le voir religieux à dix-sept ans, car la religion convient à tous les âges, et « il a de la peine à croire qu'on puisse être vraiment pieux dans la vieillesse quand on ne s'y est pas habitué dans ses premières années. » Il s'éveille en faisant le signe de la croix et prie Jésus-Christ de l'aider à acquérir des connaissances pour le glorifier. C'est aux psaumes qu'il recourt quand sa pensée est près de s'égarer. Il n'y a pour lui qu'un moyen de conserver l'innocence ou d'acquérir la vertu : c'est de se conformer aux prescriptions de l'Église.

Cependant Érasme a grand soin de séparer, dans la religion, la morale du rite et des observances, pour donner la prédominance à la première. Faut-il

[1] *Confabulatio pia.*

rappeler encore ses sarcasmes contre les vœux de tous genres, et en particulier les vœux monastiques, contre les indulgences, le jeûne et le maigre? C'est au nom de la morale qu'il prétend les condamner, soit comme superflus, soit comme dangereux. Le jeûne et le maigre, qu'il observait, mais dont il souffrait beaucoup, lui paraissent des rigueurs inutiles; il conseille à l'Église de les supprimer, quoiqu'il conseille aux fidèles de n'y pas manquer. Il trouve du péril dans les indulgences, parce qu'on se persuade trop facilement qu'en revêtant un costume de moine, en payant une somme d'argent, on est assuré de son salut, sans vertu, sans repentir. Les vœux n'en offrent pas moins; ils sont souvent contractés dans la chaleur du festin; un convive ne veut pas se montrer moins décidé que les autres; il se lie imprudemment, et il délaisse sa famille pour accomplir un pèlerinage dans un pays lointain, d'où il revient appauvri, malade, corrompu. Les vœux monastiques, en particulier, se forment à un âge où l'on n'en peut sentir le poids, sous l'empire de suggestions presque frauduleuses; ceux qui entrent dans la vie religieuse sans une vocation bien déterminée, y trouvent de trop lourdes obligations, et, incapables de les remplir, commettent des fautes que leur situation aggrave. Cependant, les vœux une fois contractés, Érasme ne permet pas de les violer.

On peut être vertueux sans accomplir les rites et les observances, et il ne sert à rien de les accomplir si l'on n'est pas vertueux. Est-ce à dire qu'il convienne de s'en écarter? Non; car il faut avoir la paix

avec ses frères et ne scandaliser personne[1]. Toujours prudent et modéré, l'auteur proteste de son respect pour les sacrements et les cérémonies de l'Église; il ne blâme que les gens dépravés, superstitieux ou niais, qui habituent le peuple à s'y fier exclusivement, sans s'inquiéter de ce qui nous rend vraiment chrétiens. Il faut laisser aux juifs cette religion étroite.

Érasme pense que l'Église est intéressée à suivre ce conseil. En se relâchant d'une rigueur excessive, elle attirerait les païens qui peuplent le nouveau monde et ramènerait les dissidents qui se multiplient dans l'ancien.

Le même esprit inspire les réflexions qu'Érasme prête à ses interlocuteurs à propos des libéralités faites aux églises. Il se demande s'il ne faut pas déclarer coupables de péché mortel ceux qui dépensent des sommes immenses pour construire ou pour orner des monastères ou des temples, pendant que les temples vivants du Christ sont en si grand nombre tourmentés par la faim, repoussants de nudité, et gémissent, privés de tout ce qui est nécessaire à la vie. Il va plus loin et suppose que saint Thomas Becket ne doit pas se fâcher, si une pauvre femme, qui a chez elle des enfants affamés, des filles dont la pudeur est en péril faute de dot, ou un mari succombant à la maladie faute de secours, lui demande pardon et enlève une petite partie de ces immenses richesses, pour soulager sa famille, à titre de don ou de prêt[2]. Érasme, cependant, reconnaît que le

[1] *Militis et carthusiani.* — [2] *Peregrinatio religionis ergo.*

temple et les vases sacrés doivent être dignes de la majesté divine, et à l'excès même du luxe dans les baptistères, dans les candélabres, il trouve cette excuse que ce sont les présents offerts par les rois et par les grands ; mieux vaut encore donner aux églises qu'aux combats et au jeu.

Le soin avec lequel Érasme détache la morale du culte, sans prétendre à épurer la première en supprimant le second, suffirait pour le distinguer des théologiens, quoiqu'il ne donne pas d'autres règles qu'eux. Ajoutons à cela la part qu'il fait à l'antiquité païenne.

Il n'embrasse aucun des systèmes philosophiques professés par les auteurs, bien qu'il ait un grand respect pour le stoïcisme; mais il s'exprime ainsi : « Il ne faut pas appeler profane ce qui est pieux et utile aux bonnes mœurs. Partout la première autorité est pour les saintes lettres; mais, cependant, je rencontre quelquefois des choses dites par les anciens ou écrites par les païens, surtout par les poètes, si chastes, si saintes, si divines, que je ne puis croire qu'une divinité favorable n'ait pas inspiré leurs cœurs quand ils écrivaient ainsi. Peut-être le souffle du Christ s'est répandu plus loin que nous le pensons, et il y a dans l'assemblée des saints des noms qui ne sont pas dans notre calendrier. J'avoue à des amis ce que j'éprouve : je ne puis lire les ouvrages de Cicéron *sur la Vieillesse*, *sur l'Amitié*, *sur les Devoirs*, les *Tusculanes*, sans embrasser l'exemplaire à plusieurs reprises, sans vénérer cette sainte intelligence inspirée par le ciel. » Érasme donnerait

Scot et ses pareils pour Cicéron et pour Plutarque; la lecture des premiers le rend froid pour la vertu, ardent pour la dispute; il devient meilleur à la lecture des seconds. Quand il entend Caton, dans le *de Senectute*, appeler le moment d'être réuni aux âmes bienheureuses, il se demande s'il est un vœu plus digne des chrétiens. Combien d'entre eux pourraient déclarer, comme Caton, qu'ils ne regrettent pas d'avoir vécu! Ne l'oublions pas néanmoins, si la morale antique paraît belle à Érasme, c'est parce qu'elle se rapproche de la morale chrétienne; le discours de Caton lui rappelle que saint Paul, écrivant aux Corinthiens, donne au ciel le nom de maison ou domicile, et représente le corps comme une tente. Aussi, pour honorer ces grands païens, songe-t-il à dire : « Saint Socrate, priez pour nous. » L'un des convives rapporte même qu'il invoque parfois « les saintes âmes de Virgile et d'Horace[1]. » Ce dernier nom nous conduirait un peu trop loin de la morale évangélique et nous forcerait tout au moins à rappeler l'adage : *Non omnia sanctorum sunt sancta.*

A part l'invocation d'Horace, le langage de l'écrivain est tel qu'il n'aurait pu être désavoué ni par ce pape qui priait pour l'âme de Trajan, ni par un Fénelon[2]. Mais il ne faut pas oublier que ceux qui, cédant à la tentation éprouvée par Erasme, se décidaient à ranger positivement des païens parmi les saints, sortaient de l'orthodoxie. Avec quelle horreur Bossuet rapporte que Zwingle plaçait dans le ciel

[1] *Conv. relig.* — [2] Voy. le Discours de réception de Mgr Dupanloup à l'Académie française.

un Hercule, un Thésée, un Numa, « père de l'idolâtrie romaine, » un Caton, « qui se tua lui-même comme un furieux[1]. » Il y a loin d'une simple admiration, justifiée par la conformité de la morale, à cette affirmation que des hommes ont trouvé le salut en dehors de l'Évangile, malgré des actes directement contraires à la foi ou à la morale chrétiennes.

Erasme restait dans l'orthodoxie, bien que sur l'extrême limite. Mais, en séparant la morale du rite, en exaltant l'antiquité dont les sages avaient compris, enseigné, pratiqué la vertu aussi bien que les saints, il préparait le jour qu'il aurait vu arriver sans regret, le jour où la philosophie devait se séparer, elle aussi, de la religion, en s'appuyant de la réflexion personnelle et libre, en s'instruisant aux leçons des anciens.

Il n'est pas difficile de retrouver les traits généraux et les conditions de la vertu telle que la concevait Erasme : toutes les parties que le christianisme réclame s'y doivent rencontrer : la chasteté, le pardon des injures, la sincérité irréprochable, la sobriété, la charité. Aucune concession n'est faite à la faiblesse humaine. Érasme se vantait d'avoir été lui-même indifférent aux plaisirs de la table et d'avoir promptement échappé à ceux de l'amour ; il se félicitait « que l'âge l'eût affranchi de ce tyran. » Les moralistes donnent les règles que leur suggère et que peut supporter leur nature : de là cette grande place faite par le nôtre à la sin-

[1] *Hist. des Var.*, l. II.

cérité. Il avait une telle horreur pour le mensonge que dès l'enfance, il détestait les enfants menteurs, et que, dans la vieillesse, tout son corps tremblait à leur vue. Il dit cependant : « Je croirais volontiers, que sous l'empire d'une grande nécessité, ou en vue d'un avantage considérable, le simple mensonge n'est pas un péché, ou est un péché très-léger, » mais en ajoutant : « n'était qu'une fois la porte ouverte, nous prenons l'habitude des mensonges pernicieux[1]. »

La morale chrétienne impose bien des privations. Ne sont-ce pas des cyniques, ces hommes qui jeûnent, qui pleurent leurs fautes, qui doivent répandre dans le sein des pauvres leur modeste fortune, opprimés par les puissants, en butte aux railleries de la foule ? Non : ce seraient plutôt de vrais épicuriens. Leur vie, si triste aux yeux du monde, est plus douce que celle d'un Sardanapale ou d'un Apicius, s'il est vrai qu'il y ait une certaine distance entre l'âme et le corps, que les faux biens ne soient pas des biens, que le vrai plaisir existe seulement pour une âme saine, et que Dieu soit le bonheur suprême. Une bonne conscience rend un pauvre franciscain, malgré ses grossiers vêtements, ses veilles et ses jeûnes, plus heureux que les riches, que les grands, que les princes, que le pape lui-même.

Ne poussons rien à l'excès : « Appeler à soi les épreuves, c'est-à-dire la pauvreté, la mauvaise

[1] *Ichthyophagia.*

santé, la persécution, l'infamie, à moins d'être poussé par la charité chrétienne, ce n'est pas de la piété, c'est de la sottise[1]. » Voilà pourquoi Erasme conjure si souvent l'Église de n'ajouter pas des rigueurs inutiles à cette loi évangélique, si douce en elle-même. Nous pouvons jouir avec modération des présents que la divine bonté nous a faits en abondance. Le corps doit être regardé comme le collègue de l'âme, non comme son instrument, son habitation ou son tombeau.

L'histoire d'une existence sage et tranquille nous est faite par un vieillard. Il est toujours resté dans son pays, a réfléchi un an sur le genre de vie qu'il devait adopter, en demandant les conseils d'une personne expérimentée ; les mêmes conseils l'ont guidé dans le choix de sa femme ; il l'a prise médiocrement riche, mais telle qu'il pût l'aimer. Il a accepté une charge publique pour échapper au mépris, sans rechercher les plus élevées qui l'eussent exposé aux soucis : « Ma préoccupation continuelle, dit-il, a été de ne pas me procurer un avantage au détriment d'autrui ; j'ai embrassé autant que je l'ai pu ce que les Grecs appellent l'ἀπραξία. » Il secourt ses amis de manière à ne se faire pas d'ennemis ; il apaise les inimitiés qu'il a excitées malgré lui, ne confie pas ses secrets, ne recherche pas ceux des autres et les garde quand il les possède : « Je n'ai pas eu dans ma vie de plus grand chagrin que la mort de ma femme ; mais, puisque telle était la volonté du

[1] *Epicureus.*

Ciel, j'ai pensé qu'elle était avantageuse à l'un et à l'autre et n'ai pas jugé à propos de me consumer dans un deuil inutile, qui n'eût pas servi à la morte. » Les peines, il les rejette ; les fautes dont le souvenir pèserait sur lui ou sur ses enfants, il les évite ; en a-t-il commis, il ne se couche pas sans s'être réconcilié avec Dieu. Le dernier jour ne lui semble pas plus redoutable que le premier[1]. L'existence du vieillard complète le modèle qu'Erasme avait présenté en se faisant raconter les habitudes du jeune Gaspard.

L'homme vit en société : « Il doit avoir dans les choses ordinaires une certaine docilité qui ne blesse aucunement la vertu[2], » se conformer en Italie aux mœurs des Italiens, en Allemagne à celles des Allemands. Qu'on désire plaire, c'est naturel, mais qu'on cherche à plaire à tout le monde, c'est inutile. L'amour de la gloire est légitime, mais, pour obtenir ce bien précieux, il ne faut pas recourir aux honteux moyens, aux petites intrigues, au faste éblouissant.

Le goût des lettres permet d'introduire une vive jouissance dans cette vie calme et ordinairement modeste. Ce n'est pas qu'il ne doive aussi être modéré ; on peut rester sur les livres, non s'y consumer, et, s'il ne faut jamais laisser de côté les études, il est bon de les interrompre quelquefois. Mais quel plaisir d'épier les envois d'Allemagne, d'acheter et d'ouvrir les livres nouveaux, de se réunir à

[1] *Gerontologia.* — [2] *Philodoxus.*

des amis dans un repas où l'esprit se nourrit en même temps et aussi bien que le corps, où la conversation se porte d'elle-même sur un sujet de religion, de morale ou de grammaire!

Nous apprenons d'Erasme comment on doit vivre pour être vertueux sans se faire moine, comment on peut vivre pour être heureux sans se livrer aux passions et aux plaisirs.

Quand il traite des devoirs particuliers, c'est toujours avec la même rectitude et la même sagesse. Nous remarquerons ce qu'il dit des obligations imposées aux époux, aux parents et aux enfants.

Sans doute on trouve chez lui quelques épigrammes contre le mariage, contre la loquacité ou l'humeur acariâtre des femmes, qui en peuvent détourner les hommes; mais le plus souvent il en parle avec respect; il le met au-dessus du célibat. Des époux enfantent pour la République et pour le Christ. Il faut sortir de la vie si l'on veut en éviter les douleurs, et du moins l'union de deux âmes en allège le poids.

Erasme dit aux maris : « C'est souvent notre faute si les femmes sont mauvaises, soit que nous les choisissions telles, soit que nous ne les formions pas bien comme il convient [1]; » aux femmes : « Les femmes contribuent à faire leurs maris tels qu'ils sont. » Deux d'entre elles exposent leurs systèmes [2]: celui de la douceur a tout l'avantage. Le moraliste mêle agréablement les principes obligatoires aux

Conv. relig. — [2] *Uxor* μεμψίγαμος.

conseils de prudence et rend la vertu facile en la faisant paraître charmante. Quant à la violation de la foi conjugale, à l'adultère, il en parle peu, sans doute parce qu'il fait un ouvrage d'éducation ; mais il s'indigne de voir un tel crime traité dans le monde avec tant d'indulgence et l'homme qui l'a commis accueilli par ceux qui repoussent le voleur.

Lorsque les enfants viennent au monde, c'est la mère qui a les premiers devoirs envers eux. Érasme lui demande avec la plus vive instance, avec l'éloquence la plus tendre, de les nourrir elle-même, pour défendre et leurs corps et leurs âmes, soit contre les maladies, soit contre les vices que leur communiquent ou que leur laissent prendre des mercenaires indifférentes ou corrompues.

L'enfant grandit : la mère le forme à la piété dès les premiers ans. Mais c'est sur le père que retombe la plus lourde responsabilité, surtout quand il s'agit d'un fils. L'éducation doit rendre celui-ci vertueux et instruit; qu'on ne l'envoie pas à Paris pour l'en voir revenir plus sot qu'au départ, dans ce collége de Montaigu dont le moraliste parle avec l'horreur de l'expérience, où les plus cruelles souffrances et les plus hideuses maladies attendent le jeune âge. Érasme est d'un temps où les coups font partie de l'éducation; il en plaisante volontiers et n'en demande pas la suppression; il n'y a que l'excès des brutalités qui le révolte.

L'éducation des filles demande aussi l'attention des parents. Une instrution solide ne leur messied pas, pourvu qu'elles ne tombent pas dans le pé-

dantisme, et il les faut garantir des goûts funestes auxquels les jeunes femmes se livrent actuellement, du jeu, par exemple.

La première obligation, pour celui qui est à la tête d'une famille, envers ses enfants comme envers sa femme, c'est de ne pas les délaisser, de rester au foyer domestique pour les protéger, de fournir à leur subsistance, de songer à leur avenir, et le grand reproche qu'Érasme fait aux pèlerinages, nous l'avons vu, à la profession militaire, nous l'allons voir, c'est qu'ils ne permettent pas de la remplir, c'est qu'ils permettent de s'y soustraire.

De leur côté, les enfants sont obligés par la nature, par Dieu, par les lois humaines d'obéir à leurs parents, et le meilleur témoignage qu'ils puissent donner de leur soumission, c'est de n'entrer pas dans un cloître malgré ceux-ci.

Érasme a en horreur la profession des armes, bien plus encore que la vie monastique; la vertu ne lui paraît que difficile dans celle-ci, impossible dans celle-là. Il la voit exercée par les mercenaires qui en font l'école de tous les crimes, ce sont des assassins. Quant à ceux qui combattent pour leurs enfants et pour leurs femmes, pour leurs parents et leurs amis, pour leurs autels et leurs foyers, pour la tranquillité publique, il ne donnerait pas de leurs âmes une noix pourrie[1]. Les mercenaires sont lâches pour la plupart; leurs récits de bataille sont remplis de mensonges; les sacriléges leur sont fa-

[1] *Militis et carthusiani.*

miliers; ils perdent dans la débauche ce qu'ils ont gagné au vol et au massacre; ils rapportent sous leurs toits longtemps délaissés une contagion qui doit infecter toute leur famille; leurs âmes sont encore plus corrompues, plus hideuses que leurs corps. Les capitaines et les généraux valent-ils mieux que les soldats, eux qui s'enrichissent en fournissant au prince de faux états et en refusant aux troupes le nécessaire? Et cependant telle est la folie du monde, on se laisse prendre si facilement à la fausse gloire, qu'on est fier de se lier avec ces hommes perdus, qu'un père s'empresse de livrer sa fille belle, pure et riche, à un chevalier mutilé, souillé de crimes, accablé de dettes, n'ayant gardé de son patrimoine qu'une tour d'où il se précipite sur les passants pour les dépouiller, brigand durant la paix comme à la guerre, sur les routes comme dans les villes conquises!

La guerre est odieuse en elle-même; c'est, de plus, elle qui rend nécessaire cette profession des armes, féconde en vices. Érasme ne cesse d'en détourner les puissants, l'Empereur et le roi de France : « Si j'étais l'Empereur, dit un de ses personnages après la bataille de Pavie[1]; je me serais accordé sans retard avec le roi de France... Je vous donne la vie, je vous donne la liberté... gardez ce qui vous appartient... Luttons, non pas à qui aura le royaume le plus étendu, mais à qui gouvernera le mieux ses États. » Le génie Alastor avertit Caron qu'il peut

[1] *Ichthyophagia.*

préparer sa barque : « Caron : J'entends dire qu'il y a là-haut un certain Polygraphe qui ne cesse d'employer sa plume à maudire la guerre et à prêcher la paix. — Alastor : Il prêche à des sourds;... seul, le pontife romain exhorte à la concorde, mais il lave une brique. Les villes murmurent aussi, dégoûtées par tant de maux; les peuples se plaignent, disant qu'il est injuste de troubler le monde pour les colères privées ou pour l'ambition de deux hommes[1]. » La plainte du peuple commence à se faire entendre; les princes commencent à être jugés.

Il est digne d'un écrivain qui aime si ardemment la paix de condamner les droits barbares dont les nations usent les unes contre les autres, même en dehors de la guerre, tels que le droit d'épave, les mauvais traitements que les peuples civilisés font subir aux sauvages de l'Amérique.

La morale publique, on le voit, est mêlée à la morale privée. Dans l'une comme dans l'autre, Érasme accepte et veut maintenir l'autorité, mais il lui adresse des conseils et des critiques. Chez lui pas de théories audacieuses; il n'aime pas avoir affaire avec ceux dont les mains tiennent la foudre. Il respecte les lois des ancêtres; il se garde de former ou de répandre de mauvais soupçons sur le pouvoir; il veut qu'on supporte même une tyrannie, pourvu qu'elle ne réduise pas à l'impiété. Toute résistance irrite les princes dès qu'ils ont une volonté arrêtée; qu'on ne s'y oppose point. Dieu se

[1] *Charon.*

sert de leur folie pour châtier leurs fautes. Nul homme n'a le pouvoir de les condamner : « N'aurons-nous aucun remède contre les désordres des mauvais rois? Le mieux, peut-être, est de ne pas recevoir le lion dans la cité; on peut ensuite contenir sa puissance par l'autorité du sénat, des magistrats et des citoyens, de telle sorte qu'elle ne dégénère pas en tyrannie[1]. » Le respect d'Érasme est dégagé d'illusions; quoique les serments des princes à leur avénement soient très-sérieux en eux-mêmes, il reconnaît que la violation n'en est pas regardée comme un parjure, tant elle est habituelle! Il rend les souverains responsables des guerres, puisqu'ils les excitent, eux qui devraient les apaiser : « Ils se croient des dieux pour qui est fait le monde[2]. »

Érasme n'a pas exercé une influence directe sur les moralistes qui ont écrit en France à la fin du seizième siècle, et cependant nous retrouvons chez eux le même esprit, presque les mêmes idées.

[1] *Convivium religiosum.* — [2] *Percontandi de variis.*

CHAPITRE II

LES POÈTES ET LES ROMANCIERS, LES HISTORIENS, LES JURISCONSULTES

Si l'on veut savoir quelles furent les idées morales dans le cours du seizième siècle, d'Erasme à Montaigne, ce n'est pas chez des moralistes qu'il est possible de les chercher : il n'y en a pas. On est forcé de s'adresser à ceux qui se sont occupés de l'homme, qui ont exprimé ses sentiments, raconté ses actions, étudié ses œuvres, interprété les lois faites pour régir notre société, aux poëtes, aux historiens, aux jurisconsultes. Là où est l'homme, là est la conscience, là se forme la morale.

I. — LES POËTES ET LES ROMANCIERS

Clément Marot. — Mellin de Saint-Gelais. — La pléiade. — Ronsard — Du Bellay. — Le théâtre. — La reine de Navarre. — Rabelais.

On sait que le seizième siècle a eu deux écoles poétiques : l'une fidèle au vieil esprit français, quoiqu'elle connût et goûtât les lettres antiques, chercha sans doute à faire mieux qu'on n'avait fait

avant elle, mais sans penser à une révolution dans les ouvrages de l'intelligence, reproduisit la licence des aïeux, mais sut lui faire sa part, apporta dans ses œuvres une délicatesse quelquefois sans mélange, raffina sur la prosodie jusqu'à une subtilité de décadence. Elle s'occupait surtout de divertir, parce qu'elle s'attachait à la réalité plutôt qu'elle ne poursuivait un idéal; mais cette réalité même la ramenait par moments à la mélancolie, à la pitié pour le malheur, à la haine pour l'injustice. L'autre répudia dédaigneusement un passé trop voisin d'elle et se fit élève de celui qu'elle allait chercher au-delà des siècles; elle mettait l'âge d'or des lettres à leur naissance, comme les anciens avaient placé celui du monde à ses premiers jours ; mais, pleine d'espérances et non de regrets, elle pensa qu'il lui serait donné de le faire renaître chez les nations modernes en imitant ses productions dans leurs langues rendues plus parfaites, comme si l'on pouvait égaler ceux qu'on imite ; elle eut un idéal, mais emprunté, qui la réduisit à faire une violence systématique aux mots et aux pensées ; elle y gagna du moins en pureté, en élévation.

Les théories morales n'abondent pas chez les poëtes des deux écoles et les idées morales n'y prennent pas une forme dogmatique ; mais peuvent-elles être bannies complétement de la poésie?

Clément Marot, le plus brillant écrivain de la première école, a laissé une réunion d'œuvres composées sur les tons les plus contraires : tantôt libertin qui ne connaît aucune retenue, tantôt louangeur

délicat et amant respectueux, tantôt protestant sévère. Il a tour à tour imité Villon et traduit les anciens. Ceux qui ne font qu'étudier le génie ou le talent passent sous silence ses poëmes religieux, qui sont d'une insipide lecture, par exemple : *le Riche en pauvreté, joyeux en adversité et content en souffrances, ou la mort du juste et du pécheur*. Au premier rang dans cette partie des œuvres de Marot est la traduction des psaumes. Quand les protestants entreprirent la réforme morale du siècle, les seuls poëmes qu'ils permissent de lire ou de chanter furent les psaumes de Marot. Ils leur attribuaient une vertu presque miraculeuse. Un d'entre eux écrivit un jour à Catherine de Médicis pour lui rappeler qu'elle avait, en les chantant, obtenu de devenir féconde, et il attribuait tous les malheurs du siècle à ce que « le cardinal de Lorraine avoit mis en usage, au lieu des psaumes, certains vers lascifs et impudiques d'Horace et autres poëtes infâmes[1]. »

C'était cependant à des œuvres de ce genre que le poëte favori des huguenots devait en grande partie et sa popularité et les protections dont il eut si grand besoin, quand il eut embrassé une cause proscrite. Comme beaucoup de ses contemporains, il admettait sans réserve toutes les prescriptions de la morale chrétienne, lorsqu'il parlait de religion ; une fois sorti de l'église ou du prêche, il n'y en avait guère qui le gênassent. L'amour faisait le principal sujet de ses poëmes. La manière dont il le traitait donne

[1] Regnier de la Planche, *Histoire de l'État de France, tant de la république que de la religion sous le règne de François II.*

lieu à une distinction non moins tranchée. Dans ses épigrammes, il raconte les histoires les plus indécentes ; il n'y a ni fait ni terme qui l'effarouchent. Au contraire, ses épîtres, ses poëmes sont décents et délicats ; c'est là qu'il donne des conseils et des préceptes ; il aime l'immoralité, mais il ne la prêche pas. C'est à François Ier qu'il dédie, en 1515, *le Temple de Cupido ;* il feint d'hésiter et se fait dire par la Hardiesse : « Veux-tu donc maintenir, homme ignorant, amourettes être indécentes à un jeune prince ? » et elle tire un rondeau où nous lisons que le jeune prince

Le noble état des armes doit comprendre
Et le beau train d'amourettes apprendre.

Le conseil devait plaire au roi. Marot l'engage ensuite à éviter l'excès, peut-être sans grand espoir d'être écouté. Lui-même ne cherche dans le temple que Ferme-Amour, fuyant et l'amour sensuel et l'amour inconstant. Il fait ailleurs de l'amour sensuel le partage des bestiaux éhontés. Il recommande d'user sans abuser :

Car, n'aimant rien, on vient à tant grever
Qu'on ne veut Dieu ne l'amour estimer.
Ne point du tout ou trop aimer est vice,
Mais s'en jouer et prendre en exercice,
Ce sont vertus et médiocrités :
Fuir ne faut que les extrémités [1].

Le poëte avec lequel s'éteignit l'école, non sans avoir jeté un vif éclat, Mellin de Saint-Gelais, n'ap-

[1] *Douleur et volupté.*

porta point dans ses conseils d'amour les mêmes ménagements. Ses épigrammes et ses rondeaux sont au moins aussi obscènes que ceux de Marot. Mais il ne cherche pas à corriger par une leçon de chasteté ou de modération l'impression sensuelle qu'il a été heureux de produire. Ce n'est pas lui qui irait à la recherche de Ferme-Amour :

> En cas d'amour c'est trop peu d'une dame, etc.

L'inconstance n'est-elle pas justifiée par ce besoin de perfection où est tout l'amour ?

Que cette doctrine ne porte pas au respect de la foi conjugale, on le comprend sans peine :

> La loyauté à dire est bien jolie,
> Mais de l'avoir c'est une grand'folie...

La conclusion est facile à prévoir :

> Être *trompé* n'est point mauvaise chose,
> Qui quelque mal d'ailleurs n'y présuppose ;
> Mais il n'est rien si bon et sans offense,
> Qui ne soit mal si mal être on le pense[1].

Et ce n'est pas là un simple badinage ; c'est une doctrine ; nous la retrouverons dans les *Essais*, d'où elle passera chez Molière. Saint-Gelais est pourtant un prêtre catholique, aumônier d'un prince ; mais il se vante de « porter pour enseigne, » ainsi que son livre, le nom de sa maîtresse. Il profite des fêtes, de la Chandeleur, d'un sermon prononcé le jour de la Trinité, pour écrire des vers galants ou lascifs ;

[1] *Pour la guitare.*

il en glisse jusque sur des Heures « au-devant d'une instruction pour se confesser. »

La réalité, disons-nous, force quelquefois les poëtes à laisser de côté l'amour et la licence pour des sujets plus nobles. Marot s'est vu deux fois entre les mains de la justice. La rancune qu'il garde lui inspire son énergique poëme de *l'Enfer*, où nous trouvons cette belle pensée :

.... Et si tu veux quiers raison
Pourquoi procès sont si fort en saison,
Sache que c'est faute de charité
Entre chrétiens.

En bon protestant, il impute le mal à ceux qui prêchent si froidement la charité ou qui ne la font consister qu'à donner au couvent :

Pas ne diront qu'impossible leur semble
D'être chrétien et plaideur tout ensemble.

C'est un admirable tableau que celui où Marot peint Rhadamanthe interrogeant l'âme, c'est-à-dire le lieutenant criminel interrogeant un accusé et lui extorquant un aveu par la promesse d'une grâce qui ne sera pas accordée.

Durant tout le cours du seizième siècle, les moralistes, comme les jurisconsultes, ont condamné ce honteux artifice constamment employé sous leurs yeux : nul n'en a mieux fait ressortir l'indignité que Marot avec son ironie.

Saint-Gelais, exposant sa vie et faisant un retour sur lui-même, abandonne ces futiles doctrines qui avaient contribué à son succès. Il se félicite en vers

agréables[1] de n'avoir désiré ni les voyages, ni les grandeurs, ni les richesses, d'avoir choisi les biens que ne possèdent pas les vicieux. Son âme s'élève vers Dieu. Il supplie les anges « d'aspirer à son écrit, »

> .... Afin qu'à vue ouverte
> Je puisse voir vérité découverte,
> Pour faire entendre à tout le moins aux miens
> La différence et des maux et des biens;
> Car ce savoir, sans autre art et étude,
> Est le chemin de la béatitude.

Le poëte, dans ce remarquable passage, montre qu'il comprend la tâche morale de la poésie; il se fait illusion au point de croire qu'il a entrepris de l'accomplir.

On serait porté à penser que cette tâche convenait mieux à la seconde école. Celle-ci s'efforçait de rendre à la poésie toute sa dignité; le moyen le plus sûr n'était-il pas de réclamer pour elle toute son autorité? Du Bellay, dans son manifeste, examine « quels genres de poëmes doit élire le poëte françois, » et s'exprime ainsi : « A l'imitation d'un Martial ou de quelqu'autre bien approuvé, si la lasciveté ne te plaît, mêle le profitable avec le doux. » Les odes trouveront leur matière dans « les louanges des Dieux et des hommes vertueux, le discours fatal des choses mondaines, la sollicitude des jeunes hommes, comme l'amour, les vins libres et toute bonne chère. » Enfin Du Bellay recommande de ne pas faire des satires, si ce n'est pour taxer modes-

[1] *A Diane, sa nièce*

tement les vices de son temps « en pardonnant aux noms des personnes vicieuses[1]. » La part faite dans ce programme à l'enseignement moral est petite ; il n'y est guère considéré que comme un sujet de développement poétique, au même titre que la bonne chère et l'amour ; voisinage dangereux ! La plus aimable et la plus facile matière va attirer à soi tous les poëtes au détriment de la plus sévère.

Les louanges des hommes vertueux fournissent à la poésie l'occasion d'exciter à la vertu, si elle ne l'enseigne pas. L'histoire donne satisfaction à

Ce généreux désir de l'immortalité[2]...

Mais il faut savoir à qui les poëtes donnent l'immortalité et si leurs louanges sont vraiment réservées à la vertu. L'école commença par l'opposition, il lui fallait renverser les poëtes agréables à la cour. De là l'antipathie et le dédain si fréquemment exprimés par Ronsard pour les courtisans ; de là cette satire de Du Bellay, *le Poëte courtisan*. Mais ils perdirent leur fière indépendance quand ils passèrent de l'opposition à la faveur ; la seule vertu qu'ils exigeassent consistait à goûter et à protéger en eux « les bonnes lettres. » Il n'y eut pas d'éloges que n'obtînt un grand prince comme Charles IX :

Ce seigneur des François, en vertus non pareil[3],

pour avoir été le premier roi qui se fût acquis

[1] *La Défense et illustration de la langue françoise*, l. II, ch. IV. — [2] Du Bellay, *Discours roval sur la poésie*. — [3] Ronsard, *Élégic sur le livre de la chasse du feu roi Charles IX*.

« louange par la plume, » ou Henri II, parce que

> Nul poëte françois, des Muses serviteur,
> Ne présenta jamais d'ouvrage à sa hauteur
> Qu'il n'ait récompensé d'un présent magnifique[1].

Diane de Poitiers entendit vanter en même temps et le bonheur qu'elle avait d'être la maîtresse du roi et la vertu qui le lui avait procuré[2].

Les poëtes s'inquiétaient beaucoup moins de la morale que des bonnes lettres, comme ils disaient, que de l'art, comme on dirait aujourd'hui. Un homme qui goûtait ou cultivait la poésie leur paraissait dispensé de tous les devoirs ou incapable d'en violer aucun, et à l'inverse ils disaient :

> Celui qui ne nous honore
> Comme prophètes des Dieux,
> Plein d'un orgueil odieux,
> Les Dieux il méprise encore[3]....

Il leur semblait que l'éclat des lettres fît la félicité du monde. La poésie était devenue une religion. L'autre religion, avec ses croyances et ses préceptes, était laissée de côté. On était poëte dans l'âme, païen dans le langage. Du Bellay se plaignait des pourceaux d'Epicure qui allaient « grognant contre les doctes » et défendant la religion

> Par nous païens déguisée[4].

Le reproche était fondé. Peut-être était-ce Du Bellay

[1] *Ronsard, Bocage royal, panégyrique de la Renommée.* — [2] Du Bellay, *Divers poemes*, et Ronsard, *Odes retranchées, à Diane de Poitiers.* — [3] Ronsard, *Odes*, l. I, XVIII, *à J. Du Bellay.* — [4] *Recueil de poésies, Ode* XVIII, *au seigneur des Essards.*

qui le méritait le moins. Il introduisit dans l'*Olive* quelques sonnets religieux, où il exprima avec un sincère accent sa croyance à la rédemption et son repentir des fautes commises par lui, où il professa la prédestination des âmes, en se rappelant peut-être Calvin et certainement Platon[1]. Quant à Ronsard, s'il se vanta « au nom du sacré troupeau des Muses, » de « porter Jésus-Christ dans le cœur arrêté[2], » ce furent les années et les malheurs des temps qui le ramenèrent à la religion.

Les poëtes de la pléiade étaient trop savants pour ne pas connaître la philosophie antique ; mais, au lieu de s'attacher à cette partie de son enseignement dont les siècles n'ont diminué ni l'utilité ni la beauté, au lieu d'y rechercher l'expression incomparable des grandes vérités morales, ils y prenaient, ils reproduisaient les systèmes cosmogoniques, les hypothèses sur l'origine des âmes ou sur l'essence des idées, soit que leur goût naturel les portât vers le bizarre et le subtil, soit que, en vrais poëtes, ils se laissassent entraîner par une imagination qui poursuivait un but inconnu à travers des déserts sans chemin.

C'est à l'amour que se donna surtout la pléiade. Peut-être s'aperçut-elle que, pour se faire pardonner une érudition souvent incomprise, il lui fallait traiter un sujet facile à comprendre dans tous les temps. Ainsi les deux écoles servirent le même Dieu, mais chacune à sa manière. C'est en souvenir des anciens que les poëtes nouveaux conseillent l'amour ; leurs

[1] Sonnet CXII. « Dedans le clos des occultes idées, etc. » — [2] *Le Bocage royal, à Catherine de Médicis*, 1564.

4

arguments, leurs comparaisons, leurs tableaux sont empruntés à Virgile, à Catulle, à Horace. Ils n'en sont point encore à comprendre que le français permet moins de choses que le latin. Aussi décrivent-ils la beauté avec un détail qui aujourd'hui nous paraît excessif. Ils révèlent souvent leurs désirs sans en rien cacher; ils ne se font aucun scrupule de recommander la jouissance et d'excuser le changement[1]. Ronsard déclare avec franchise qu'il a quitté Cassandre pour n'avoir pu la fléchir et répond à l'exemple de Pétrarque :

> Ou bien il jouissoit de sa Laurette, ou bien
> Il étoit un grand fat d'aimer sans avoir rien[2].

Cependant, sous l'influence de l'antiquité et suivant peut-être un progrès dans les mœurs ou plutôt dans les manières du siècle, l'école, sauf quelques écarts, s'efforce de donner aux sentiments les plus libres une expression qui n'ait rien de choquant. La grossièreté tend à disparaître du langage. Si quelque chose est dérobée à l'antiquité, c'est un peu de cette grâce exquise, en faveur de laquelle on pardonne tant, qui favorise peut-être la licence, mais qui est incompatible avec l'obscénité ; on s'adresse à des maîtresses qui n'existent pas toujours ; Du Bellay semble avouer qu'il ne connaît pas d'Olive[3]; son amour est le produit de la pure imagination. La

[1] Voy. les nombreuses citations, faites avec discrétion cependant, par M. Sainte-Beuve, *Tableau historique et critique de la poésie française et du théâtre français au seizième siècle*, 2e éd., 1848. — [2] *Amours*, l. II, *Élégie à son livre*. — [3] Voy. cependant M. Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 346.

sensualité diminue au fond comme dans la forme; l'amant d'Olive fait « treize sonnets de l'honnête amour. » L'inconstance que Ronsard excuse n'est pas celle qu'approuve Saint-Gelais : le premier pardonne le changement à l'amant longtemps rebuté; le second le conseille à celui qui se lasse promptement d'être satisfait. Ronsard veut que l'amour payé de retour dure toute la vie; l'homme qui trompe une jeune fille quand elle se donne à lui « et de cœur et de corps, »

Certainement mérite sur la tête,
Le feu le plus ardent d'une horrible tempête.

Quand l'école peut se soustraire à l'amour, elle donne d'utiles conseils et exprime de nobles sentiments. Il y a de tout dans ses œuvres; l'esprit humain ne s'abandonne pas pour toujours à la frivolité. Nous pouvons faire bon marché des banalités poétiques sur la beauté de la vertu; mais il semble que l'idée d'enseigner la morale se soit présentée un jour à l'esprit de Ronsard, quand il a peint la jeunesse de France qui se plaît en ses fautes :

.... Ignorante qu'elle est,
De toute discipline[1].

« Ce poëte orgueilleux » a fait une petite pièce où l'on croirait reconnaître la main plus modeste de Pibrac[2]. Il est vrai qu'il faut toujours chercher le

[1] *Odes retranchées. Contre la jeunesse française corrompue.*
[2] Mon neveu, suis la vertu...
Sois courtois, sois amoureux,

fond, et quelquefois, au lieu d'une pensée morale, on trouve un motif intéressé. Si l'école combat énergiquement l'envie, c'est qu'elle l'impute à ses adversaires; elle n'accorde pas de trêve aux avaricieux; mais, ce qu'elle leur reproche, ce n'est pas de manquer à la charité, c'est de se refuser à eux-mêmes et à ceux qui les entourent les douces jouissances de la vie, c'est de ne pas faire assez pour les poëtes. Ni Marot, ni Ronsard n'avaient grand mérite à prêcher la générosité.

La saisissante réalité des troubles civils arracha les poëtes aux factices amours, aux délices d'imagination ou de science, à l'idéale mythologie où ils essayaient de transporter leurs contemporains avec eux-mêmes. Peut-être n'eurent-ils pas à souffrir autant que d'autres; la poésie leur offrait un asile et une consolation. Mais l'asile ne fut pas toujours respecté. La colère des huguenots contre l'antiquité et la poésie retombait sur ceux qui les avaient cultivées. Ronsard prit parti et se vit en butte à de vives attaques. La consolation, d'ailleurs, ne suffisait pas à des cœurs élevés :

Madame, je serois ou du plomb ou du bois,
Si moi, que la nature a fait naître François,
Aux races à venir je ne contois la peine,
Et l'extrême malheur dont notre France est pleine[1].

Les dernières œuvres de Du Bellay furent d'abord

Sois en guerre valeureux ;
Aux petits ne fais injures,
Mais si un grand te fait tort,
Souhaite plutôt la mort
Que d'un seul point tu l'endures. (*Odes*, l. V, 17.)

[1] *Discours sur les misères de ce temps, à la reine.*

la traduction, puis la paraphrase d'une longue pièce en vers latins, faite par l'Hôpital pour le sacre de François II; les plus sages conseils y étaient donnés au jeune roi. Le poëte français ne s'est-il pas, en quelque sorte, approprié les théories morales du magistrat, en y revenant avec insistance pour leur donner plus d'étendue?

Ronsard vécut plus longtemps et vit tous les malheurs dont son ami n'avait pu avoir que le pressentiment. Il déclara qu'il ne pouvait plus chanter l'amour

> Au milieu de la guerre en un siècle sans foi[1].

Dès le commencement des troubles, en 1562, il adressa à la reine mère son *Discours sur les misères du temps*, dont la publication est signalée comme un événement par les historiens[2]. Ces misères, il en accuse les huguenots, et, chose singulière! les deux reproches principaux qu'il leur adresse seront répétés par Montaigne. Le premier, c'est que la guerre qui déchire la France, et sous le couvert de laquelle se commettent tant de vols et d'assassinats, doit être imputée à eux seuls; il ne leur pardonne pas de s'être révoltés contre le pouvoir royal. Le second, c'est que la Réformation n'a pas changé les mœurs :

> .... Je n'en ai point vu qui soient d'audacieux
> Plus humbles devenus, plus doux ni gracieux,
> De paillards continens, de menteurs véritables,
> D'effrontés vergogneurs, de cruels charitables,
> De larrons aumôniers, et pas un n'a changé
> Le vice dont il fut auparavant chargé.

[1] *Sonnets pour Hélène*, 31. — [2] Claude Haton, 1562.

L'ardeur de Ronsard pour le catholicisme ne l'empêche pas d'y signaler des défaillances ; collation des bénéfices à des enfants ou à des indignes, désordre des mœurs, « mille abus commis par l'avare prêtrise[1]. » Le seul prélat auquel il fasse grâce est celui que les catholiques désavouent, que le pape veut traduire devant le concile : Montluc, évêque de Valence[2].

La morale, par la bouche du poëte, condamne alternativement les deux partis en présence. Bientôt elle voudra être indépendante des deux religions; pour n'être ni catholique, ni protestante, elle cessera d'être chrétienne.

Au milieu des troubles et des révolutions, tout le monde apprend à juger les rois et les grands; ceux qui les approchent ne peuvent s'empêcher de leur enseigner leurs devoirs. La tâche est souvent malaisée; on cache quelquefois une sévère leçon sous une louange peu méritée. Ronsard a usé de ce moyen. Éclairé par l'expérience, enhardi par la gloire, il profita de ce qu'il était écouté par Henri III pour lui faire connaître les obligations avec les prérogatives du rang suprême. Il salue dans le roi

De Dieu la vénérable et redoutable image.

C'est un crime égal au roi de la souiller, aux autres de l'offenser. La loi n'est pas faite pour lui. La religion seule peut le rendre équitable; elle lui apprend ses obligations. La première est de donner

[1] *Discours à Guillaume des Autels.* — [2] *Bocage royal,* IIe partie. *A Catherine de Médicis,* 1564.

l'exemple aux sujets, qui s'empressent d'adopter sa croyance et d'imiter sa piété :

. . . . Quel esprit misérable
Voudroit des ses aïeux consommer les trésors,
Pour, homme, efféminer par délices son corps
D'habits pompeux de soie élabourés à peine,
Quand le prince n'auroit qu'un vêtement de laine
Et qu'il retrancheroit par édits redoutés
Les fertiles moissons des ordes voluptés?

Ronsard comprend que les édits somptuaires ne valent rien sans l'exemple de celui qui les rend. Après la simplicité, il demande l'activité et surtout la modestie. Le poëte savant se trahit par l'importance qu'il attache à la générosité et à la connaissance de toutes les sciences, même les moins utiles au bon gouvernement[1]. Nous devons être frappés aujourd'hui de l'utilité morale qu'il attribue aux voyages faits par le prince avant son avénement au trône.

Dans la pièce qui suit celle que nous venons d'étudier, Ronsard donne ses conseils directement; il reconnaît que l'exemple du prince pourrait être mauvais, et il résume l'enseignement que lui suggère la crainte de voir Henri III faire comme ses prédécesseurs, en quelques vers où nous trouvons, entre autres, ces conseils :

Payer ses créanciers, ne jamais maçonner,
Être sobre en habits....

Ronsard est animé contre les protestants, et, une fois la guerre engagée, il communique son ardeur

[1] *Le Bocage du prince, panégyrique de la Renommée*, 1578.

aux soldats chargés de les combattre[1]; mais, quand la paix est rétablie, il supplie constamment le roi de vaincre le mal par la patience et non par le fer ou par le bâton :

> D'un châtiment forcé le méchant devient pire[2].

Il ne tient ni aux rigueurs ni aux ordonnances :

> C'est la moindre partie où prétend la justice.
> La justice, crois-moi, c'est d'amender le vice,
> Se châtier soi-même, être juge de soi,
> Être son propre maître et se donner la loi[3].

Voilà ce qui fait l'importance de l'exemple.

Les hommes publics reçoivent leur leçon dans la pièce qui contient ces derniers vers. Ronsard leur souhaite, entre autres qualités,

> ... D'aimer plus l'honneur qu'un mandement du roi.

Il les met en garde contre ces élévations scandaleuses dont on avait tant murmuré sous les Valois, tout en reconnaissant

> Que des présents des rois ne se faut retirer,
> Quand ils nous sont donnés sans trop les désirer.

C'est en 1584 que ces vers sont composés; c'est aussi vers la fin du siècle qu'écrivent les moralistes à qui les mêmes pensées seront inspirées par les mêmes événements.

Les idées morales portent quelquefois bonheur à

[1] *A Guillaume des Autels.* — [2] Cf. *Discours de l'équité des vieux Gaulois. Les Parques.* — [3] *Bocage royal, à Cheverny*, 1584.

ceux qui les expriment. Dans ses derniers poëmes, Ronsard évite les subtilités, l'enflure et le pédantisme; il n'y a plus d'obscurité qui arrête l'intelligence, même de dureté qui choque l'oreille; le temps du travail presque mécanique est passé; l'ivresse de l'esprit est tombée; c'est l'âme qui est remuée, et la sagesse se forme par la réflexion au sein du malheur.

L'histoire du théâtre se divise comme celle de la poésie tout entière au seizième siècle. La première moitié appartient aux mystères, aux farces, aux moralités, la seconde à un travail d'imitation qui tend à faire passer dans notre langue la tragédie et la comédie antiques. Faut-il chercher des théories morales dans les grossières productions qui ont ému ou diverti les Français jusqu'au règne de Henri II? Les mystères empruntent à la religion, mais l'objet de leur emprunt, c'est l'histoire qui leur fournit une action ou le dogme auquel ils en fournissent une; les auteurs des farces n'ont d'autre prétention que d'amuser le public; ceux des moralités et des soties dirigent contre les vices et les ridicules des invectives et des épigrammes où il serait dérisoire de chercher des principes, où le mécontentement du bon sens vulgaire et de la justice instinctive se mêle à la rancune de l'amour-propre et de l'intérêt personnel; on se soulage en se plaignant ou en se moquant de ce qu'on ne peut empêcher. Toutes ces pièces, même celles dont le sujet est religieux, se font remarquer par la grossièreté naïve du détail ou par l'indécence des plai-

santeries. On ne pouvait comprendre que les ouvrages qui se produisent en public, pour y être soutenus par le jeu des acteurs, sont tenus à plus de réserve que les autres, à cause de cette communication rapide avec un auditoire plus ou moins nombreux, qui rend l'intelligence plus prompte et les impressions plus dangereuses.

La pléiade eut son théâtre, fidèlement copié sur celui de l'antiquité, bien qu'il lui ressemblât fort peu. La seule chose que nous ayons à remarquer dans ces œuvres d'origine étrangère, c'est, d'après les auteurs même qui les ont étudiées avec le plus grand soin[1], l'abondance des sentences : « Il se mêle, dit M. Chasles, aux recherches de l'érudition, un goût qui appartient à l'adolescence des littératures, le goût des sentences. Les premières traductions de Térence sont offertes comme des recueils de belles pensées plutôt que comme des modèles de bonne comédie... » Cette passion survit à ceux qui lui ont d'abord donné satisfaction, et Garnier, reprenant, en 1573, l'entreprise de Jodelle, choisit Sénèque pour modèle unique. Ainsi le même auteur qui inspire La Boétie et Du Vair, qui est avec Plutarque l'instituteur de Montaigne, donne le ton à la tragédie. Ce serait se faire illusion que d'attacher une valeur doctrinale aux maximes ainsi reproduites, que de prêter une intention philosophique à ceux qui les traduisent. Mais cette imitation répand et fait admirer la sagesse antique. La poésie aide, sans

[1] M. Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 215. — M. Émile Chasles, *la Comédie en France au seizième siècle.* Introduction.

le savoir, au mouvement qui tend à séparer la morale de la religion; on s'habitue à chercher la première dans les écrits des philosophes païens, sans penser qu'ils puissent rien offrir qui doive être ou contrôlé ou complété.

La politique attire toujours le théâtre, naïf ou savant; les auteurs ne renoncent pas sans peine au moyen de contenter leurs propres passions en faisant servir à leur succès celles du public. Au commencement du siècle, ils procèdent par des allusions où éclate toute leur grossièreté et qui attirent sur eux réprimandes et châtiments ; à la fin, ils s'emparent des événements qui viennent de se passer sous leurs yeux ; au milieu, l'imagination est échauffée par le souvenir de l'antiquité en même temps que le cœur est soulevé par le spectacle du présent ; on reproduit des maximes républicaines qu'on ne serait pas fâché de voir mettre en pratique. Le poëte des huguenots, Grevin, prêche, dans son *César*, cette doctrine du tyrannicide qui fut si chère aux esprits ardents du siècle et qui parut naturelle aux plus modérés.

Outre l'influence de l'antiquité, le seizième siècle subit celle de l'Italie. Nous n'en avons rien dit à propos de la poésie lyrique et élégiaque. Cette influence y resta purement littéraire. Il n'en fut pas de même dans la comédie. L'Italie était en avance sur la France, et chez elle, au milieu des guerres civiles et des usurpations, s'était formée une société élégante et voluptueuse. La comédie la peignit avec une fidélité corruptrice. La notion du bien et du

mal parut absente des ouvrages de l'homme ainsi que de sa conduite. Les Français ne surent résister ni aux charmes ni à l'immoralité de ce beau pays, qu'ils ont si facilement conquis à plus d'une reprise et qui leur a si rarement porté bonheur. Nos poëtes connurent et nous mirent sous les yeux les valets, les courtisanes, les ruses infâmes, jusqu'aux crimes, nous firent entendre les maximes perverses qui devaient être accueillies non moins favorablement que les graves sentences des anciens. Cependant l'excès de cette perversité leur inspira quelque pudeur, au moins dans cette partie du siècle où, l'esprit ayant gagné en politesse, les manières finirent par gagner en bienséance : « On devenait plus exigeant sous le rapport de la morale, dit M. Chasles [1] ; Baïf recevait de Catherine de Médicis l'ordre de fuir dans ses comédies la *lasciveté*. Larivey adoucissait ou même supprimait les hardiesses de ses modèles italiens. »

On a reproché à Catherine de Médicis d'avoir introduit parmi nos aïeux les goûts et les mœurs de son pays. Quand elle arriva chez nous, il lui restait peu de chose à faire. L'Italie avait déjà étendu son influence sur toutes les œuvres d'imagination, sur le roman comme sur la poésie. Les *Contes* de Boccace, traduits en notre langue et lus avidement par la cour de François I[er], avaient inspiré ceux de la reine de Navarre [2].

Ces derniers nous donnent une juste idée de ce qu'étaient les mœurs et la conversation dans la so-

[1] *Op. cit. Laverdin.* — [2] Préface des *Contes.*

ciété la plus élevée du seizième siècle. Ils sont écrits par une grande princesse, pour employer le langage du temps, habituée et tenue à une certaine réserve, dont la conduite était réputée régulière autant que son esprit était distingué. Les personnes qu'elle réunit dans l'abbaye de Notre-Dame de Serrance sont de nobles gentilshommes et des dames de haut parage. Chaque récit est suivi d'un commentaire en forme de discussion, où se trouve exposée une casuistique également digne du moyen âge et de ses gracieux tribunaux ou du futur hôtel de Rambouillet. Les personnages y sont fidèlement soutenus d'un bout à l'autre ; ils conversent avec cette infaillible promptitude de repartie qu'on retrouve dans les premières pièces de Corneille et qui nous vaut des pages entières d'antithèses.

La société de Notre-Dame de Serrance est comme divisée en deux camps. Les hommes attaquent, les femmes se défendent, et il est vraisemblable que la reine charge celles-ci d'exprimer sa pensée. C'est à une d'entre elles, Oisille, qu'elle donne la présidence de l'assemblée et le dernier mot sur chaque discussion.

L'amour est le sujet ordinaire des *Contes*, mais l'amour qui désire, qui obtient une prompte et matérielle satisfaction. La plupart des exploits qui y sont racontés sont immoraux :

> L'adultère et l'inceste en étaient les plus doux.

La Fontaine n'a pas eu beaucoup de peine à trouver son bien dans cet ouvrage.

Une idée est, sans que personne le dise, acceptée par tous : l'amour en dehors du mariage est défendu par la religion et par la vertu, mais la défense est si difficile à observer que l'infraction est excusable. Il ne faut blâmer que ceux qui en sont indignes ; une si gentille passion étonne chez les paysans, révolte chez les moines, surtout chez les cordeliers, sur qui les deux camps tombent à la fois, comme contraints par la force de la vérité. L'emploi des mauvais moyens est condamnable dans les choses d'amour, mais il faut s'entendre sur ces mauvais moyens. Longarine, après avoir dit : « Sachez que la chose dont on doit moins user *sans extrême nécessité* est mensonge et dissimulation, » finit par les excuser chez un amoureux[1].

Les femmes soutiennent l'honnête amour, comme celui qu'elles éprouvent elles-mêmes et que les hommes ne connaissent pas. Le monde excuse ceux-ci parce qu'il n'entend pas leur honneur comme celui des femmes, mais Dieu les condamne : « Et combien que la loi des hommes donne de si grand déshonneur aux femmes qui aiment autres que leurs maris, si est-ce que la loi de Dieu n'excepte point les maris qui aiment autres que leurs femmes[2]. »

D'ordinaire les hommes répondent que l'honneur des deux sexes « n'est pas tout un ne semblable[3], » et sur ce point les femmes passent condamnation. Mais ils soutiennent en outre que l'honneur est l'hypocrisie de celles qui ne connaissent pas le véritable

[1] Nouvelle 24. — [2] Nouvelle 15. — [3] Nouvelle 15, 26, 42.

amour, que les femmes ont des désirs ardents, mais qu'elles les cachent parce qu'elles cherchent la gloire et la cruauté. Montaigne ne tiendra pas un autre langage. »

La religion est étrangement mêlée à tous ces débats. Les causeurs règlent leur journée de manière à faire des lectures pieuses et à entendre les offices; à la messe, ils recommandent leur esprit à Dieu « afin qu'il leur donne parole et grâce de continuer l'assemblée[1]. » Aux vêpres, ils le remercient de ce qu'ils ont passé la journée » aussi joyeusement que possible[2]. » La plus vertueuse femme, Parlamente, dit: « Jamais homme n'aimera parfaitement Dieu qu'il n'ait aimé quelque créature en ce monde. » Il est vrai qu'elle entend parler d'un amour où n'ont point de part « les choses basses que l'honneur et la conscience réprouvent; » mais le licencieux Saffredant ne comprend pas le parfait amour chez ceux qui « n'osent montrer leur volonté, » et tout le développement tend à démontrer, à expliquer comment l'amour sensuel mène à l'amour spirituel[3]. Pour persuader à une belle inflexible qu'il est permis d'aimer la beauté du corps, un jeune homme lui dit que Dieu, connu seulement par la foi, a pris une chair semblable à celle du pécheur, « afin qu'en attirant notre chair par l'amour de son humanité, il tirât aussi notre esprit à l'amour de sa divinité, et s'est voulu servir des moyens visibles pour nous faire aimer par foi les choses invisibles[4]. » Ce raisonnement

[1] Deuxième journée. — [2] Nouvelle 30, fin de la troisième journée. — [3] Nouvelle 19. — [4] Nouvelle 26.

d'amoureux est emprunté textuellement à la préface de la Nativité : « *Per incarnati verbi mysterium nova mentis nostræ oculis lux tuæ claritatis infulsit; ut, dum invisibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur.* »

La reine condamne elle-même cet odieux emploi de la religion. Quand Saffredant cite saint Jean à l'appui de ses théories, la vénérable Oisille lui répond de ne pas faire comme l'araigne « qui convertit toutes bonnes viandes en venin[1]. » Parlamente prévient les femmes qu'elles se trouvent souvent trompées « et entrent en cette amitié par Dieu, dont bien souvent elles en sortent par le diable[2]. »

Combien d'auteurs n'ont-ils pas essayé de faire entrer de par Dieu en cette amitié dont on ne pouvait sortir que de par le diable, depuis Mellin de Saint-Gelais jusqu'à Montaigne, jusqu'à cet impur Brantôme, qui s'interrompt dans un récit et réclame l'indulgence pour les femmes adultères en invoquant l'exemple et les paroles du Christ, qui cherche dans les canonistes des sujets d'obscènes plaisanteries! Remarquable effet de l'enseignement religieux sur un siècle de volupté, habile à disserter, à raffiner à propos de tout, cherchant dans la dialectique de la théologie les moyens de combattre la morale de la religion! C'était encore à l'Italie qu'on empruntait une si savante tactique. Machiavel, dans ses licencieux écrits, avait mêlé constamment les choses sacrées aux propos cyniques, employé les dogmes et

[1] Nouvelle 26. — [2] Nouvelle 55.

le droit canon pour faciliter, pour justifier tous les plaisirs.

On ne peut rien étudier dans le seizième siècle, même la morale, sans parler de Rabelais. Son imagination féconde lui servait à transformer la réalité, mais pour la rendre plus vivante, quelquefois dans une transfiguration héroïque, le plus souvent sous un grotesque déguisement. Son nom seul rappelle le plus impudent cynisme, et c'est une triste recommandation pour la première moitié du siècle que d'avoir accueilli son ouvrage sans aucun embarras. Quoi d'étonnant si alors les arts, la peinture, la ciselure, ne servaient qu'à mettre sous les yeux des spectacles indécents, si les princes les changeaient en moyens de corruption!

Dans cet ouvrage, où il est impossible de faire à l'obscénité sa part, puisqu'elle se mêle à tout, on rencontre fréquemment de justes et belles idées, sinon des théories. Rabelais ne nous a pas complétement trompés quand il nous a parlé de la « céleste et inappréciable drogue » cachée au fond de ses boîtes. Cette drogue, ce n'est pas la morale chrétienne, malgré le soin avec lequel l'ancien moine évite l'hérésie, malgré l'espèce de piété qu'il attribue à son *Pantagruel*. La règle des thélémites nous en donne le secret : « Fais ce que voudras, » telle est la règle. « Parce que gens libres bien nés, bien instruits, conversans en compagnies honnêtes, ont par nature un instinct et aiguillon qui toujours les pousse à faits vertueux et retire de vice, lequel ils nommaient honneur. Iceux, quand, par une vile sujétion et con-

tinuité, sont déprimés et asservis, détournent la noble affection par laquelle à vertus franchement tendoient à déposer et enfreindre ce joug de servitude[1]. » C'est cet honneur que Rabelais veut enseigner aux enfants, et voilà pourquoi il « a tracé tout un plan et raconté toute une histoire d'éducation sensée, douce et libérale[2] » rejetant les systèmes usités au collége de pouillerie, qu'on nomme Montagu... « pour l'énorme cruauté et villenie qu'il y a connue[3], » ces systèmes, dont l'instrument était Tempête, « ce grand fouetteur d'écoliers[4]. » Érasme a parlé, Montaigne parlera des colléges avec la même indignation. Il faut restreindre le développement excessif donné à l'autorité dans l'éducation de l'enfance, dirons-nous, comme dans l'institution du genre humain? On laissera tout faire à la réflexion développée par la lecture; la direction ne se retirera pas complétement, mais elle se réduira à fournir les occasions, les moyens d'apprendre et de méditer, en les disposant de telle sorte que la méditation fasse naître l'amour de la vertu.

Que produit cette éducation? que prescrit cette morale? Ce n'est pas précisément l'austérité : les plaisirs du corps, sans en excepter un seul, n'ont été jamais exaltés avec plus d'ivresse; nul souci de leur donner ou l'excuse ou la noblesse de la passion. Rabelais ne prétend pas, comme Montaigne, associer l'âme aux jouissances sensuelles, pour les assurer

[1] *Gargantua*, ch. LVII. — [2] M. Guizot, *Méditations et études morales. — Des Idées de Rabelais en fait d'éducation.* — [3] *Gargantua*, ch. XXXVII. — [4] *Pantagruel*, l. IV, ch. XXI.

en les réglant et pour les raffiner; une fois le corps pleinement satisfait, on songe à être honnête homme. C'est dans les rapports de la vie civile que la vertu reprend son empire. Panurge, « avec ses soixante-trois manières de trouver toujours de l'argent à son besoin, dont la plus honorable et la plus commune étoit par façon de larcin furtivement fait[1], » es chéri de Rabelais; mais celui-ci ne le donne pas pour modèle. Il le fait tancer par le sage Pantagruel sur ses dépenses, sur ses dettes : « Et suis d'opinion que n'erroient les Perses, estimans le second vice être mentir, le premier être devoir. Car dettes et mensonges sont ordinairement ensemble ralliés[2]. »

Cet écrivain obscène ne manque jamais de vanter les douceurs, de prêcher les devoirs de la famille. Ce n'est pas seulement pour blâmer les pèlerinages qu'il fait dire par Grandgousier aux pèlerins[3] : « Dorénavant, ne soyez faciles à ces odieux et inutiles voyages. Entretenez vos familles; travaillez chacun en sa vacation; instruez vos enfants et vivez comme vous enseigne le bon apôtre saint Paul. » Quelle tendresse et quel abandon dans cette famille bizarre et gigantesque de Grandgousier! Ni morgue hautaine chez le père, qui est roi, ni impatience du joug chez le fils et le petit-fils, qui sont princes. Tout ce que désire Gargantua, c'est de voir son fils « une fois en sa vie absolu et parfait, tant en vertus, honnêteté et prud'homie, comme en tout savoir li-

[1] *Pantagruel*, l. II, ch. XVI. — [2] *Ib.*, l. III, ch. V. — [3] *Gargantua*, ch. XLV.

béral et honnête[1]. » Tout ce que désire Pantagruel, c'est de complaire à ce père « très-débonnaire, » de lui montrer son respect, de lui épargner la plus légère inquiétude; il proteste que les fils ne doivent pas songer à se marier sans le consentement de leurs parents; il trouve naturelle et légère cette puissance paternelle dont le joug paraît si lourd, même la plupart des moralistes, dans le seizième siècle.

La même rectitude de sens se retrouve avec la même émotion de langage dans tous les chapitres où est racontée la guerre de Grandgousier avec Picrochole. Comme le premier redoute de prendre les armes, même pour sa défense! Grande leçon pour les souverains qui ne pensaient qu'à des conquêtes! Le roi attaqué peut se rendre le témoignage que « sa délibération n'est de provoquer, ains d'apaiser... Je me suis, dit-il[2], en devoir mis pour modérer sa colère tyrannique, lui offrant tout ce que je pensois lui être en contentement, et, par plusieurs fois, ai envoyé amiablement devers lui pour entendre en quoi, par qui et comment il se sentoit outragé; mais de lui n'ai eu réponse que de volontaire défiance et qu'en mes terres prétendoit seulement droit de bienséance[3]. » Ce n'est point par faiblesse que le vieux roi agit ainsi : « Le temps n'est plus, dit-il à Touquedillon prisonnier[4], d'ainsi conquester les royaumes, avec dommage de son prochain frère chrétien. Cette imitation des anciens Hercules, Alexandres, Hannibals, Scipions, Césars et autres tels, est contraire à

[1] *Pant.*, l. II, ch. VIII. — [2] *Gargantua*, ch. XXIX. — [3] *Ib.*, ch. XXIX. — [4] *Ib.*, ch. XLVI.

la profession de l'Évangile, par lequel nous est commandé de garder, sauver, régir et administrer chacun ses pays et terres, non pas hostillement envahir les autres. Et ce que les Sarazins et barbares jadis appeloient proesses, maintenant nous appelons brigandages et meschancetés. » Sa modération ne se dément pas dans la victoire. Gargantua, délivré des ennemis, regrette de ne pouvoir rétablir Picrochole et laisse le royaume au jeune enfant de celui-ci, en prenant des mesures pour qu'il soit bien gouverné[1].

Comme on ne prend les armes qu'en cas de nécessité absolue, il n'y a pas à craindre que Gargantua ou Pantagruel encouragent les guerres de religion. Ce dernier, près de combattre Loup-Garou, fait sa prière en ces termes : « Rien ici ne m'amène, sinon zèle naturel, ainsi comme tu as octroyé ès humains, de garder et défendre soi, leurs femmes, enfans, pays et familles, en cas que ne seroit ton négoce propre, qui est la foi ; car, en telle affaire, tu ne veux coadjuteur, sinon de confession catholique et service de ta parole, et nous as défendu toutes armes et défenses[2]... »

Ce n'était point pour les sages conseils qu'on lisait Rabelais.

[1] *Garg.*, ch. L. — [2] *Pant.*, l. II, ch. XXIX.

II. — LES HISTORIENS

Montluc. — Regnier de la Planche. — Cl. Haton, etc.

Les historiens fournissent beaucoup aux moralistes; ils donnent de l'étendue aux observations de ceux-ci, de l'autorité à leurs théories. Ce qui a recommandé d'abord l'histoire, c'est le plaisir d'entendre raconter le passé; c'est ensuite l'utilité d'une justice rémunératrice et vengeresse. Plus tard, on a su en tirer un autre parti : l'homme d'État y a cherché des conseils dont il n'a pas toujours profité; le philosophe, des lois qu'il n'a pas toujours découvertes. L'histoire n'en a pas moins gardé son utilité morale, plus sûre que son utilité scientifique, plus élevée que son utilité politique. Au premier abord, rien ne semble plus facile que d'appliquer aux actions des hommes un jugement qui renferme nécessairement une théorie sur la science du bien et du mal, et cependant l'histoire a éprouvé des défaillances dans cette partie de sa tâche. Tantôt elle s'est bornée au pur récit des faits, ne jugeant pas, soit par impuissance d'esprit, soit par indifférence; mais c'est déjà rendre un hommage à la vertu, infliger un châtiment au crime que de perpétuer le souvenir de l'un et de l'autre; tantôt elle a, involontairement ou de parti pris, altéré la vérité matérielle pour n'avoir pas à louer ou à condamner un homme, un parti; elle a manqué ainsi à son premier devoir, qui

est de dire le vrai quand elle le sait, de le chercher quand elle l'ignore; mais elle a montré qu'elle reconnaissait malgré elle l'existence d'une loi supérieure. Enfin, elle a méconnu, altéré la loi elle-même, en excusant, en louant des faits qu'elle rapportait daus toute leur horreur. Il est toujours nécessaire, pour qui veut connaître les idées morales d'un siècle, de savoir quelles furent celles de ses historiens, alors même qu'on devrait y relever bien des défaillances, et l'étude est doublement importante quand les historiens ont, pour la plupart, raconté les actions de leurs contemporains. C'est ce qu'ont fait ceux du seizième siècle.

L'utilité morale de l'histoire est constamment présente à leur esprit. Dans la préface des *Ogdoades*, Guillaume Du Bellay, seigneur de Langey, fait ressortir le triple avantage de la tâche qu'il entreprend: le prince est excité au bien par le désir de laisser une mémoire recommandable; s'il a perdu de vue un bon serviteur, il pense à récompenser ou lui-même ou sa famille; enfin les descendants sont poussés à imiter leurs ancêtres pour égaler leur gloire.

D'Aubigné songe à enseigner la bonne conduite en même temps que la vertu : c'est pour ses petits-enfants qu'il écrit ses Mémoires ; ils doivent y apprendre à mener sagement une vie privée et commune[1].

Ces historiens cherchent une leçon dans les événements, mais ils ne l'en tirent pas eux-mêmes. Le récit domine chez eux; rarement ils se permettent une appréciation. Au commencement du siècle, le

[1] *Mémoires*.

Loyal serviteur ne fait que rapporter les faits et gestes de Bayard, à partir de sa première éducation. A l'autre extrémité, et sur un ton bien différent, de Thou raconte également; c'est de la politique, non plus de la chevalerie; les renseignements sont recherchés avec plus de soin; ils ne se bornent pas à des souvenirs personnels, tout au plus contrôlés; ils sont plus intéressants pour la postérité; quant aux réflexions, elles ne sont pas moins rares; l'auteur en suggère, mais il n'en fait point. Son histoire est l'œuvre d'un homme vertueux qui condamne l'injustice, le manque de foi, l'abus de la prospérité, le crédit des maîtresses royales, surtout l'intolérance. S'il a des doctrines, elles sont dans les discours, et on ne les distingue pas sans peine des lieux communs inspirés par l'antiquité.

La double crainte de faire des phrases et de paraître altérer la vérité empêche de méditer sur les événements qu'on raconte[1]. De là, trop souvent, au moins dans la forme, de la sécheresse et de la froideur. De la Place était prêt à sacrifier sa vie pour la Réforme; rien de plus calme que son ouvrage[2], rien de plus impartial en apparence; on dirait une collection de procès-verbaux et de documents authentiques rattachés les uns aux autres par un éditeur indifférent.

Le maréchal de Montluc écrit avec le dessein avoué de former par ses dissertations les jeunes hommes,

Voy. Rabutin, *Commentaires des dernières guerres de la Gaule-Belgique.* — [2] *Commentaires de l'état de la religion et république sous Henri II, François II et Charles IX.*

mais à l'art militaire, non à la morale. Conseille-t-il de fuir les « plaisirs et voluptés, » c'est qu'ils « détournent de la vertu et grandeur les jeunes hommes que Dieu a doués de quelque partie recommandable et qui sont sur le point de leur avancement[1]. » Pour Montluc, le plus souvent, la morale est comme un devoir de la profession militaire. Nous avons rappelé les fréquentes invectives d'Érasme contre cette profession si funeste à la vertu : elles sont toutes justifiées par la lecture des *Commentaires*. Montluc signale les mêmes vices, fier d'y avoir échappé presque seul, pour en détourner les autres. Que de fois ne rappelle-t-il pas l'habitude où sont les généraux de tromper le roi sur le nombre de leurs soldats, la dureté avec laquelle ils traitent ceux-ci? L'avarice et le mensonge lui répugnent en eux-mêmes; mais, ce qui le frappe surtout, c'est que ce sont de mauvais moyens de s'attacher les soldats dont on a besoin pour vaincre, le prince dont on a besoin pour avancer.

Cependant sa vertu n'est pas toujours intéressée; il sent avec vivacité, il enseigne l'honneur et le devoir. Il ne goûte pas les plaisanteries de Jarnac sur le dévouement des sujets aux princes, et reprend très-sérieusement : « Nos vies et nos biens sont à nos rois, l'âme est à Dieu et l'honneur à nous; car sur mon honneur mon roi ne peut rien[2]. » — « Il n'y a larcin, dit-il autre part[3], qui excède celui qu'on fait de l'honneur d'autrui; et cependant la plupart des

[1] Livre I. — [2] Livre III. — [3] Livre II.

généraux d'armée ne fait pas conscience de cela. » Faut-il reprocher à un écrivain d'avoir en vue la seule utilité quand il invoque l'intérêt véritable des enfants pour engager au bien ? C'est plutôt au nom du devoir paternel qu'il prétend faire respecter un autre devoir : « Or, peut-être qu'il y en aura aucuns qui diront : Si je ne dérobe le roi et les soldats à présent que j'ai charge, comment achèterai-je des biens ? — Encore répondrai-je à cela : Voulez-vous enrichir vos enfants de mauvaise renommée et réputation ? Le mauvais héritage que vous leur laissez ! vu qu'il faudra que, pour votre mauvaise renommée et réputation, ils baissent la tête parmi les grands, d'où il faut qu'ils tirent les biens et charges honorables. [1] » La fin gâte encore un peu ce fier passage. Il n'en est pas moins digne de ce père qui eut tant d'affection pour son fils [2], en lui montrant si peu de tendresse, et le regretta d'autant plus qu'il ne lui avait jamais fait sentir le plaisir d'être aimé.

A part ce maître en l'art militaire, dont le programme comprend la vertu, c'est le plus souvent dans la manière dont les faits sont rapportés par les historiens qu'on est réduit à chercher les principes de ceux-ci. Il est évident, par exemple, que Claude Haton approuve cette jeune chrétienne qui, après la conquête de Chypre par les Ottomans, « jugeant la mort lui être plus honorable et aux autres chrétiens que l'on menoit avec elle, que de souffrir qu'elle

[1] Livre I. — [2] Livre IV.

et autres fussent forcés et violés par ces tyrans ennemis de la religion de Jésus-Christ et de ceux qui en font profession, » mit le feu aux poudres et fit sauter la galère [1]. Il n'y a qu'un récit, mais qui nous fait connaître la pensée de l'historien sur cette question : Le suicide est-il jamais excusable? Nous rencontrerons dans Montaigne et dans Charron la même question, presque le même récit.

Les historiens auraient demandé sans doute à quoi bon donner des préceptes moraux ; le monde n'avait pas besoin de l'instruction qu'ils lui auraient offerte ; ne possédait-il pas la morale chrétienne qu'ils avaient eux-mêmes apprise dans l'enfance et qu'ils ne songeaient ni à supprimer ni à remplacer?

On ne peut signaler de différence fondamentale entre les doctrines des historiens catholiques et celle des historiens protestants. Ils s'attachent avec la même force à la sanction religieuse ; celle de l'autre monde ne leur suffit même pas : il leur faut en celui-ci l'action directe et immédiate de la Providence. Regnier de la Planche voit dans la paix humiliante de Cateau-Cambrésis et dans la mort prématurée de Henri II le châtiment des exactions que ce prince avait laissé commettre, dans les malheurs qui suivent le châtiment des autres coupables. Haton rapporte qu'il y avait eu, en 1573, une grande affluence de pauvres à Troyes et que les riches, craignant une sédition, les firent mettre dehors avec du pain et une pièce d'argent ; peu de jours après

[1] 1570.

éclata dans la ville une maladie contagieuse qu'on crut envoyée par Dieu pour la punir : — « Dieu n'aide jamais, dit Montluc, les vicieux et voluptueux, mais au contraire il assiste toujours auprès de celui qui est vêtu de la robe blanche de loyauté[1]. »

Catholiques et protestants ont pour les crimes commis une égale indignation, mais les uns et les autres ont un soin égal de faire ressortir ceux de leurs adversaires, de cacher ou d'excuser ceux de leurs coreligionnaires. Les cruautés des huguenots se trouvent dans Claude Haton, celles des papistes dans Regnier de la Planche. Chaque parti accueille volontiers les mauvais bruits qui courent sur le compte de l'autre, si peu vraisemblables qu'ils soient, et saisit l'occasion de montrer son horreur pour le mal en rendant horribles ses ennemis. Il faut entendre Haton et Montluc sur les forfaits qui se commettent aux prêches des huguenots ; il en est tels dont Brantôme a fait son profit. Regnier de la Planche n'imagine pas qu'il puisse être contredit quand il expose le système des *Sorbonistes :* « Les adhérens tenant leurs consciences enferrées, il faut qu'ils suivent la dévotion de leurs confesseurs, en quoi faisant toutes choses leur seront licites et pardonnées et auront absolution plénière de leurs lubricités, paillardises, pilleries et concussions, pourvu qu'en récompense ils maintiennent l'autorité du siége romain. »

Quelle indulgence, au contraire, n'a-t-on pas

[1] Livre II.

pour son parti? Il est douteux que Regnier de la Planche condamne sincèrement l'assassinat du président Minard[1]. Haton raconte trop froidement les outrages que les enfants de Provins ont fait subir au cadavre d'un huguenot[2]. Pour excuser la Saint-Barthélemi, il se sert d'un principe admis par tous les moralistes du siècle qui ne se doutaient pas qu'on pût ainsi l'employer: preuve évidente du péril qu'offrent toujours les mauvaises doctrines! « La force et main armée des huguenots fut la cause de cette résolution royale, d'autant qu'il n'étoit possible d'y savoir procéder par voie de justice, parce que les huguenots avoient tous les armes au poing : et est une chose toute certaine que, si le roi y eût fait procéder par voie de justice ordinaire, qu'il n'eût été le plus fort et eussent été sa personne et celles des princes du sang et autres catholiques en grand danger, et n'en faut point douter, et pour cette occasion, le tout bien mûrement délibéré, convint à la majesté de prendre la voie de fait pour sauver le noble sang de France[3]. » Les complots sont l'excuse toujours prête des coups d'État, des crimes d'État.

On trouvera peut-être que les catholiques relèvent

[1] « L'apparence, dit-il, étoit grande que plusieurs de la religion... se fâchoient de la patience chrétienne et évangélique, n'obéissant rien moins en cela qu'à leurs ministres. » — [2] « A voir faire ce procès et traîner ce cadavre par lesdits enfants, qui étoient en nombre plus d'un cent, prenoient plaisir beaucoup de gens jeunes et vieils, lesquels bailloient courage auxdits enfants, approuvant ce qu'ils faisoient ; autres bons catholiques en avoient deuil et empêchoient lesdits enfants par parole de commettre cruauté sur un corps mort (1572). » — [3] 1572.

moins fréquemment les fautes contre la morale proprement dite, plus souvent les fautes contre la religion, les sacriléges. Dieu ne leur paraît jamais plus gravement offensé que par les insultes faites à ses ministres, à ses images, à lui-même, sous les apparences du pain et du vin. Les protestants n'entendent pas de la même manière les outrages contre la Divinité. Mais il y en a sur lesquels ils se montrent aussi sévères. Les deux crimes les plus horribles que Regnier de la Planche reproche aux contemporains de François Ier et de Henri II, ce sont l'athéisme et la magie.

C'est à la licence des mœurs que s'en prennent les protestants, ardemment austères par réaction. De la Planche ne pardonne pas à ce François Ier, que le seizième siècle admira, parce que sa méprisable race le fit paraître grand, que l'on osa mettre à côté, au-dessus de Charlemagne[1]. Dans tout son ouvrage, il montre l'immoralité d'une nation punie par la guerre civile. La Réforme est sévère pour la Renaissance. La connaissance des bonnes lettres « se tourna aux esprits malins et curieux en occasion de toute méchanceté, ce qui s'est trouvé principalement en certains grands esprits adonnés à la poésie françoise, qui vinrent lors à sourdre comme par troupes; les écrits desquels ords et sales et remplis de blasphèmes sont d'autant plus détestables qu'ils sont emmiellés de tous allèchemens qui peuvent faire glisser non-seulement en toute vilaine et puante lu-

[1] *Mémoires sur Vieilleville,* l. I, ch. XLIII.

bricité, mais aussi en toute horrible impiété, tous ceux qui les ont entre les mains[1]. »

Les catholiques déplorent aussi l'immoralité, mais sans en parler avec cette vivacité agressive. Haton fait marcher le luxe de front avec le désordre, dirons-nous en provincial que l'innovation effarouche ou plutôt en sagace observateur qui comprend les périls de la dépense et de l'ostentation? Il se plaint de trouver les gens du tiers « pompeux en habillements et curieux de nouvelles façons. Les bourgeois des villes se sont voulu habiller, hommes et femmes, à la façon des gentilshommes, les gentilshommes aussi somptueux que les princes, les gens des villages à la manière des bourgeois des villes[2]... »

Plus on avance dans le seizième siècle, plus les malheurs et les crimes se multiplient, plus se développe chez ceux qui entreprennent de les raconter la compassion pour les victimes et pour les infortunés, pour le pauvre peuple. La vue de la souffrance éveille la sympathie, en attendant que la réflexion éveille la notion du droit.

Certes Montluc a laissé la réputation d'un dur soldat et il s'en est vanté. Cependant il a de la pitié pour ceux qu'on fait souffrir injustement. Il ne la réserve pas, comme on pourrait le croire, pour ceux que les capitaines mènent à la mort, « car la guerre n'est autre chose[3], » pour les soldats, compagnons d'armes qu'on ne peut s'empêcher de plaindre, instruments de victoire qu'il faut ménager, « car le

[1] Regnier de la Planche. — [2] L. I, ch. XLIII. — [3] Livre I.

corps humain n'est pas de fer[1]. » Il pense au peuple. Il rappelle aux gouverneurs combien de malédictions leur donneront ceux qui seront voisins d'une place perdue, qui, « chargeant leurs enfants sur les épaules, seront contraints d'aller chercher domicile ailleurs. » Il faut que le sentiment qui le domine soit bien fort, car il prend pour exemple « les pauvres Anglois, » après la prise de Calais[2]. Si les capitaines qui défendent mal le peuple sont coupables, combien ne le sont pas ceux qui le pillent! Les ministres répondent, quand on leur demande de l'argent, qu'on s'aide du pays : « Pays gâté n'est pas perdu; ô la méchante parole! indigne d'un conseiller du roi qui a les affaires en main. Il n'en a pas la peine et n'en a pas les reproches, mais bien celui qui a cette charge, lequel le peuple accable de malédictions[3]. » En terminant son livre, le vieux guerrier reconnaît tristement que la guerre expose à faire malgré soi mille maux, à mépriser la vie des hommes, à écraser le peuple : « Une chose puis-je dire avec la vérité, que jamais lieutenant de roi n'eut plus pitié de la ruine du peuple que moi, quelque part que je me sois trouvé; mais il est impossible de faire ces charges sans faire mal, si ce n'est que le roi ait ses coffres pleins d'or pour payer les armes, encore y en aura-t-il prou affaire. Je ne sais si après moi on fera mieux, mais je ne le pense pas[4]. »

Pourquoi ajoute-t-il qu'il récuse le témoignage des huguenots? « Je leur ai fait trop de mal, et si je

[1] Livre IV. — [2] Livre III. — [3] Livre IV. — [4] Livre VII.

n'ai pas fait assez ni tant que j'eusse voulu, il n'a pas tenu à moi. » Il se vante d'avoir, au commencement des troubles, fait exécuter deux huguenots, « sans sentence ni écriture; car, en ces choses, j'ai ouï dire qu'il faut commencer par l'exécution. Si tous eussent fait de même, ayant charge ès provinces, on eût assoupi le feu qui, depuis, a brûlé tout[1]. » Sa théorie de la guerre civile répond à la manière dont il l'a faite : « Aux (guerres) civiles, il faut être maître ou valet, vu qu'on demeure sous même toit; et ainsi il faut venir à la rigueur et à la cruauté[2]. »

La vivacité des haines politiques et religieuses est telle que la compassion, comme la justice, est exclue des luttes intestines; on n'accorde même pas à un compatriote la compassion qu'on accorde à un ennemi étranger.

Haton vient plus tard, après des malheurs plus grands encore. Sa pitié est plus vive; il est désabusé de son parti : « Tant d'un côté que de l'autre, le meilleur ne valoit pas le cordeau pour le pendre[3]. » Aussi se montre-t-il moins dur pour le parti contraire. Il triomphe de le voir abattu, il ne s'offense pas trop de le voir opprimé, mais l'excès de cette oppression le touche, le révolte. Le sac d'une petite ville par le maréchal de Cossé lui inspire les réflexions suivantes : « Il n'étoit besoin d'exercer telle cruauté sur ces pauvres gens, pour une si petite rébellion, de laquelle on les eût bien punis sur leurs biens sans leur faire perdre la vie et souiller leur pudi-

[1] Livre IV. — [2] *Ib.* — [3] 1575.

cité. Il n'est pas possible de faire pis sur un ennemi étranger, voire barbare, que l'on prendroit par force d'assaut, ne qui fut fait à ces pauvres rustiques[1]. »

Quand il n'a pas à plaindre des ennemis, ce qui demande toujours un effort, quelle vive sympathie pour « ces pauvres gens des villages qui ont souffert la punition des péchés du roi, des princes, des gentilshommes, des marchans et bourgeois! » Avec quelle joie il enregistre une paix qui a rendu la sécurité au peuple de Picardie! Ses éloges ne sont que pour les princes qui ont pris pitié des pauvres et des paysans, pour le médiocre Henri II, qui « avoit bien policé la gendarmerie et en telle façon y avoit mis ordre, que les gens de guerre n'eussent osé rien prendre des biens du laboureur, » pour le triste Antoine de Bourbon, qui « étoit fort pitoyable des gens des villages et laboureurs où étoient les guerres, et par tout son pouvoir empêchoit qu'ils ne fussent molestés outre la nécessité. » C'est le même sentiment qui inspire à l'historien une si forte antipathie pour les soldats, dont il rapporte sans cesse les outrages, les vols, les assassinats, pour les nobles dégénérés qui ne songent qu'à piller les pauvres, jadis protégés par leurs ancêtres, qui volent sur les grands chemins pendant la nuit, « afin de ne point être vus et connus, et de ne point tomber ou en déshonneur, ou ès mains de justice, » pour cette justice, dont les officiers s'entendent avec les brigands et se conten-

[1] 1570.

tent d'une rançon quand le sang des malheureux a été versé.

Cette compassion n'est pas un mouvement passager et irréfléchi de sensibilité; elle annonce une théorie morale; le respect du faible est sans aucun doute une étroite obligation d'après Haton. On reconnaît cette obligation à la fin du seizième siècle, à force de l'avoir vu violer.

III. — LES JURISCONSULTES

Cujas. — Doneau. — Dumoulin, etc.

Il semble que les jurisconsultes devraient tous être des moralistes. *Ars boni et æqui*, a dit l'un des plus grands parmi eux[1]. Quand ils travaillent à la rédaction des lois, leur plus grand mérite est de les faire conformes à la justice; si un cas embarrassant se présente dans la pratique du droit, ils cherchent la plus équitable solution; alors même qu'ils sont forcés de reconnaître l'existence d'une iniquité, ils la signalent, la condamnent, demandent qu'elle soit corrigée. Il y a toute une partie du droit, le droit criminel, qui suppose la distinction du bien et du mal, la responsabilité humaine; un code pénal doit être un lourd fardeau pour la conscience des sceptiques, et c'est un fort argument contre eux que, préférant leur sécurité à leur doctrine, ils n'en de-

[1] L. I, pp. au *Dig. de Justitia et jure*, l. I, t. I.

mandent pas l'abolition immédiate. D'ailleurs, les jurisconsultes sont peu enclins au scepticisme : la direction et la nature de leurs études les rendent dogmatiques; ils apprennent pour enseigner, c'est-à-dire pour se faire croire; on ne peut réclamer la foi qu'en promettant la certitude. Ils étudient les lois écrites ou les principes consacrés par l'usage; textes et coutumes deviennent pour eux des axiomes, d'incontestables prémisses, d'où leur art ingénieux tire bien des conclusions diverses et quelquefois contraires.

La jurisprudence est toujours distincte de la morale, si elle n'en est pas toujours indépendante. Ceux qui étudient la première doivent avoir des idées sur la seconde, sinon ils seraient arrêtés quand ils la trouveraient mêlée à une des questions sur lesquelles ils doivent se prononcer. Mais il n'ont pas à traiter scientifiquement d'une science autre que la leur, sous peine de se discréditer auprès de ceux dont ils tromperaient l'attente en voulant enseigner ce qu'on ne leur demande pas. Ils n'ont guère à parler de la morale que pour observer quand elle a été violée; à quoi bon remarquer les dispositions qui sont prescrites ou avouées par elle? On s'attend à voir la loi écrite en harmonie avec la loi naturelle. Que de règles, d'ailleurs, qui n'ont pas de rapport avec la science du bien et du mal! C'est l'intérêt commun, aperçu par les législateurs ou instinctivement compris par les populations, qui fait rédiger les codes ou observer les coutumes.

Les jurisconsultes du seizième siècle n'ont pas

cherché à faire la philosophie du droit, pas plus ceux qui s'attachaient aux lois romaines que ceux qui étudiaient les coutumes. Les uns et les autres formaient et fixaient leur science respective, les premiers en réunissant les textes et en les publiant avec leur pureté primitive, en faisant disparaître, non-seulement les lourdes incorrections des manuscrits, mais les contradictions des fragments maladroitement empruntés par Justinien à des auteurs et à des siècles divers, en recueillant tous les renseignements que les écrivains classiques avaient laissés sur les institutions juridiques de la république ou de l'empire; les seconds, en s'emparant des coutumes à mesure qu'elles étaient rédigées et comme offertes à l'érudition, en les rapprochant entre elles pour y trouver une certaine harmonie à défaut d'unité, en comblant les lacunes que celle-ci présentait au moyen des règles admises par celle-là; double travail également considérable, également utile, qui tendait au même résultat, la perfection de la pratique par la science, et où la communauté de vues se manifestait par les efforts que faisaient les commentateurs de Papinien et ceux de la coutume de Paris, pour approprier les lois de l'ancienne Rome aux besoins nouveaux d'une société transformée. Quant à la philosophie du droit qui recherche les premiers principes des lois, elle devait apparaître plus tard dans les écrits de Bacon et de Domat. Telle est la marche naturelle de l'esprit humain. La philosophie d'une science en est le dernier mot, la conclusion suprême, et ce que l'homme connaît en

dernier, c'est le commencement de toutes choses.

Cujas a la plus haute idée du rôle moral assigné au jurisconsulte, au professeur de droit : « Il faut enseigner, ainsi qu'il convient à un professeur, à triompher de ses passions, à défendre l'État, à garder son bien, à écarter des choses d'autrui son esprit, ses yeux et ses mains. Car il n'est pas permis d'ouvrir une fenêtre vis-à-vis la maison du voisin, si celle-ci n'est grevée d'une servitude... Le devoir d'un philosophe est de servir l'intérêt public et de faire tout ce qui a été indiqué ci-dessus. Or la vraie philosophie est comme le sacerdoce le plus saint : donc les jurisconsultes sont les plus saints des prêtres[1]. » Il félicite ailleurs Ulpien de commencer par la vertu, que cultivent les jurisconsultes, pour arriver au droit, qu'ils enseignent[2].

C'est à propos du titre I, au livre I du Digeste, *de Justitia et jure*, que Cujas s'occupe principalement de morale, qu'il donne une doctrine en donnant des définitions. Il adopte sans hésitation les dogmes stoïciens, dont s'inspirèrent les jurisconsultes romains. La loi I de ce titre, empruntée à Ulpien, fait venir *jus* de *justitia* : « La justice étant plus ancienne que le droit, dit Cujas, le mot *jus* paraît, avec raison, dériver de justice, comme par abréviation. L'abréviation est plus douce si vous tirez *jus* de *jussum*, puisqu'il n'y a qu'une syllabe à retrancher; mais le droit existait avant qu'il y eût un ordre, un plébisciste. » C'est ainsi que les stoïciens font venir *sapiens*

[1] Cujas, éd. Paris, 1637, t. V, c. II. *Recit. sol. ad tit. Dig. de Justitia et jure*. — [2] T. I, *Paratitla in lib. I, Dig. ad lib. I, tit. I.*

de *sapientia*, *homo* de *humanitas*, parce que l'idée de l'homme a existé avant les hommes[1]. »

Voilà bien le stoïcisme avec ses idées vraies et ses moyens faux, compromettants. Pourquoi rattacher, subordonner cette belle notion de la justice éternelle à une étymologie déraisonnable? pourquoi exposer à une réfutation facile la théorie des vérités nécessaires, si satisfaisante pour la raison, en les mêlant aux idées abstraites? Le moyen le plus sûr de démontrer les premières est-il donc de soutenir que les secondes existent par elles-mêmes, antérieurement aux êtres et aux faits concrets?

Ne nous attachons pas à la démonstration ; retenons le principe. Cujas, imitant un passage fameux de Cicéron, oppose au droit civil, au droit de chaque état, le droit naturel, commun à tous, éternel, immuable, fait pour tous les peuples, qui n'est pas autre en France qu'il n'est en Espagne ou en Afrique, maintenant qu'il ne sera plus tard[2]. Il rejette bien loin la doctrine d'Épicure exprimée dans ce vers d'Horace :

Atque ipsa utilitas, justi prope mater et æqui.

« Nous suivons, dit-il[3], les stoïciens, qui tirent de la nature le droit commun à tous les hommes, de ce qui convient à chaque cité le droit propre à chaque cité. » Si on lui oppose qu'il y a des peuples sans loi : « Leur esprit, répond-il, a comme le nôtre la force et la matière nécessaires aux plus grandes

[1] *Recit. sol.*, l. I, c. II. — [2] *Ibid.*, c. v et vi. — [3] *Ibid.*, c. L, *ad* l. IX.

actions, une raison droite, qui peut être facilement dégagée, améliorée. Cette raison naturelle qui fait le droit de tous les peuples est endormie et comme ensevelie chez quelques-uns, mais, quoiqu'elle ne les régisse pas, les plus barbares ont en eux-mêmes sa lumière et elle peut sans peine se réveiller. »

C'est de l'homme naturellement libre qu'il dépend d'être vertueux, en se conformant à cette justice éternelle et universelle : « Qu'est-ce que la justice ? Notre volonté, qui en doute ? et celle d'autrui. C'est en nous qu'elle a son origine, et, comme vous engageriez vainement un homme à ne pas dormir en été, à n'avoir point froid en hiver, ces choses étant hors de sa puissance, il serait inutile de l'exhorter à la vertu, de le détourner du vice, si la vertu et le vice n'étaient pas en sa main. C'est une opinion très-vraie que nous prenons librement le bien ou le mal, l'opinion des jurisconsultes et des péripatéticiens[1]. »

Un peu plus loin, pour nous apprendre comment naissent les vertus, il distingue celles du corps et celles de l'âme, divise celles-ci en volontaires et non volontaires, puis cite, comme exemples de ces dernières, la docilité, la mémoire : « Les vertus volontaires ne sont pas données par la nature, elles sont créées, d'abord par la volonté, ensuite par notre habitude, c'est-à-dire par un grand nombre d'actes semblables... ; et c'est parmi ces vertus volontaires qu'est la justice. Elle commence par la volonté,

[1] *Recit. sol.*, c. x.

elle croît peu à peu, l'âme s'habituant à rendre à chacun le sien, c'est ainsi que toutes les vertus morales viennent des mœurs et en tirent leur nom... L'habitude (*consuetudo*) produit l'état (*habitus*)..., et cet état est la vertu, une disposition, une qualité de l'âme qui y est inhérente... C'est cet état, dit-il encore, qui est la volonté constante et perpétuelle dont parlent les jurisconsultes. La justice est l'équité invétérée dans l'âme, le courage est la volonté constante et perpétuelle de combattre pour l'équité, la tempérance la volonté constante et perpétuelle de modérer ses passions [1]. »

C'est la charité qui fait l'essence commune des vertus auxquelles l'homme tend par la volonté, arrive par l'habitude. La tempérance, la prudence, le courage « ne sont plus des vertus si la justice leur fait défaut, c'est-à-dire si l'homme qui les pratique a en vue son intérêt, non celui d'autrui, celui du public. Aristote dit avec raison que toutes les vertus sont ἀλλοτρίαι, c'est-à-dire tournées vers autrui, qu'elles regardent le bien d'autrui, non l'intérêt propre, qu'autrement ce sont des vices, non des vertus, puisqu'elles pèchent contre la justice [2]. »

Il n'y a pas de vertu sans désintéressement. Mais les législateurs s'efforcent de rendre les citoyens vertueux par la crainte des peines ou l'espoir des récompenses : « J'avouerai que celui-là seul est vertueux qui l'est de son propre mouvement, qui n'est pas conduit par l'espoir de la récompense ou

[1] *Recit. sol.*, c. LIV. *ad* l. X. — [2] *Ib.*, c. I.

la crainte de la peine. Cela seul dépend de nous que nous soyons bons ou méchants. C'est de nous que vient, c'est en nous qu'est le principe du bien et du mal. La loi ne fait qu'engager à la vertu, elle ne la donne pas [1]. »

Cujas critique le classement des devoirs proposé par le droit romain : en premier lieu, la religion envers Dieu ; en second lieu, la piété envers les parents. Après Dieu doit venir la patrie ; les parents ne sont qu'en troisième lieu [2]. Mais les devoirs envers la patrie offrent une grande difficulté : « Dans un État bien ordonné, l'homme de bien est un bon citoyen, car, s'il est homme de bien, il sert l'intérêt public : le malhonnête homme est nécessairement un mauvais citoyen. Mais, dans un État mal ordonné, le bon citoyen est celui qui veut le conserver ; il ne saurait être homme de bien, car, s'il l'était, ou il ne défendrait pas un tel État, ou il s'en éloignerait. Au contraire, l'homme de bien n'y peut être un bon citoyen, car il en combat, il en condamne les institutions de toutes ses forces. Voilà pourquoi Aristote, dans deux ouvrages, nous apprend qu'on peut n'être pas en même temps homme de bien et bon citoyen [3]. » Il est inutile de faire observer combien une pareille doctrine est hardie, combien les conséquences en sont dangereuses ; la hardiesse et les dangers disparaissent dans un commentaire du Digeste. Mais nous ne trouverons pas dans les moralistes du seizième siècle un seul passage où

[1] *Recit. sol.*, c. x. — [2] *Ibid.*, c. xxii, *ad.* l. II. — [3] *Ib.*, c. ix, *ad.* l. I, § 1.

l'on fasse si bon marché de nos devoirs envers l'ordre établi. On a souvent reproché aux jurisconsultes d'avoir soutenu le pouvoir absolu : le reproche ne tombe pas sur Cujas, qui semble ériger en devoir l'insurrection contre les mauvais gouvernements.

Aussi ne serons-nous pas étonnés de voir qu'il considère le prince comme obligé d'observer les lois [1]. La doctrine contraire avait été mise en lumière et en crédit par les commentateurs qui l'avaient précédé ; combien Bodin n'a-t-il pas de peine à s'en défaire ! On sait que ces deux hommes se détestaient ; peut-être n'est-ce pas chez Cujas qu'on s'attendait à trouver l'esprit le plus indépendant.

Doneau, inférieur à son grand rival pour l'érudition, a une méthode plus sûre et une critique plus libre. Il n'hésite pas à faire venir le mot *jus* de *jussum*, en montrant avec beaucoup de raison que la question d'étymologie et la question de doctrine sont tout à fait distinctes. La justice, suivant lui, n'est pas le règlement fait pour rendre à chacun le sien ; ce règlement n'est établi que par l'habitude de respecter le bien de chacun ; avant l'habitude existait « le droit qui ne saurait être pratiqué, s'il n'y avait pas un droit à pratiquer, » et avec lequel est né sans doute le respect du bien d'autrui, mais considéré en soi-même et non dans celui qui l'observe : « La justice est cette force divine, éternelle, source de tout ce qui est juste, droit et bon,

[1] *Recit. sol.*, c. xxxiv, *ad.* l. V.

dont une partie est déposée dans nos esprits [1]. »

La raison naturelle qui existe éternellement, il la faut trouver : c'est en nos cœurs qu'elle est écrite, selon le témoignage de saint Paul ; mais, hélas ! elle y est cachée : « Non-seulement la plupart des hommes ne réveillent pas en eux cette force, cet ordre de Dieu, mais encore ils les suppriment, les éteignent autant qu'ils peuvent, pour que leur conscience ne leur reproche pas leurs fautes, pour n'être pas en proie à un supplice intérieur : les uns, dans l'intérêt de leur repos, dissimulent la loi qui leur est imposée ; les autres nient que ce soit une loi pour n'être pas tenus de lui obéir. » De là vient l'obscurité qui couvre la raison naturelle : « En vérité, ce n'est pas autre chose que ce qui s'accorde avec la loi de Dieu [2], » dont il rappelle les principales prescriptions.

Doneau ne définit pas la justice, avec le jurisconsulte romain : la volonté constante et perpétuelle de rendre à chacun le sien ; c'est, d'après lui, confondre la volonté, qui est un effet, et la justice, qui est une cause. De l'aveu de tous, « la justice est une vertu et par conséquent un état de l'âme consistant dans un choix, ainsi que l'entendent Aristote et Cicéron ; un état (*habitus*) est une disposition de l'âme, une force acquise par un long usage, qui fait que nous voulons quelque chose d'une manière constante et spontanée. C'est l'état qui nous pousse à vouloir, qui produit la volonté même ; la

Comment. de jure civili, lib. I, cap. IV. — [2] *Ib.*, cap. VII.

volonté est l'effet de cette force[1]. » Malgré les critiques adressées dans ce passage aux jurisconsultes romains, c'est leur doctrine, c'est celle de leurs maîtres, les stoïciens, que Doneau reproduit comme Cujas.

Il ne s'occupe des autres vertus que dans leur rapport avec la justice, avec ce qui est dû par un homme aux autres hommes. Dans la prudence, il voit la science des lois. Il demande le courage au soldat, non parce qu'il est mal d'être lâche, mais parce que déserter son parti, c'est manquer à son devoir envers l'Etat, la tempérance au citoyen, parce que les adultères troublent la chose publique; l'homme qui séduit une femme mariée ne lui paraît qu'un voleur qui dérobe le bien d'autrui; tout le mal semble venir de ce qu'il y a un propriétaire dépouillé.

Si Cujas a eu Doneau pour rival, il a eu le président Favre pour imitateur. Celui-ci, imbu du droit romain, parle aussi de la morale en stoïcien. Dans ce grand travail sur le Digeste, où il cherche à expliquer tout, et ce qui n'a pas besoin d'explication et ce qui n'en peut recevoir, où il trouve toujours sur chaque fragment une raison de douter, pour trouver ensuite une raison de décider, il fait à la définition de la justice: *constans et perpetua voluntas*, cette objection qu'un homme ne peut avoir une si ferme volonté : « Toutes les vertus morales, dit-il[2], parmi lesquelles la justice tient

[1] *Comment.*, l. II, cap. I. — [2] *Rationalia ad Pand. ad.* l. X, ff. *de Justitia et jure*, c *Voluntas*.

le premier rang, consistent moins dans l'acte que dans l'état de l'âme et dans la volonté. Celui qui fait des actes justes (il les fait peut-être par hasard) est moins juste que celui qui a la volonté d'être juste. » Cédant à la disposition ordinaire de tous ceux qui empruntent les pensées d'autrui, il exagère la doctrine et ne veut pas qu'on dise : *voluntas tribuens*, mais *tribuendi*, de manière à faire entendre l'état de l'âme et la volonté plutôt que l'acte lui-même [1]. Aurait-il donc subi une autre influence, celle des apôtres nouveaux, ses contemporains, qui enseignaient que la foi suffit sans les œuvres ?

Etienne Pasquier avait reçu directement les leçons de Cujas. Quand il veut les transmettre à son fils, en écrivant un commentaire des Institutes comparées au droit de son pays, il soutient que le principe *honeste vivere* est une nécessité, non pas seulement une bienséance, comme disait Accurse et tous les docteurs. D'après lui, Ulpien et Justinien ont donné, le premier, la confirmation de la doctrine juridique, l'autre, celle de l'autorité législative, à la morale stoïcienne qui avait déclaré l'honnête, le licite et l'utile identiques entre eux, morale adoptée par Cicéron et par saint Ambroise. Jamais l'avocat ne fera faute, quand il soutiendra la même proposition au barreau, s'il faut en croire Pasquier, et il nous montre quelles applications elle peut recevoir, notamment en matière de legs [2].

[1] *Rational.*, c. *Tribuendi.* — [2] *Institutes*, l. I, ch. v, 15, *Juris præcepta*, p. 14 et 15. — *L'Interprétation des Institutes de Justinien*, éditée par M. Giraud. Paris, 1847.

Les jurisconsultes qui se sont voués à l'étude des coutumes n'ont pas eu des maîtres qui leur enseignassent à la fois les règles d'un droit savant et les préceptes d'une ferme philosophie. Aussi ne s'étonnerait-on pas que la morale fût absente de leurs œuvres. On la chercherait vainement dans d'Argentré; nulle doctrine d'ensemble; malgré la rectitude de son esprit et sa scrupuleuse honnêteté, l'équité même ne lui apparaît pas toujours. Il paraît la confondre avec l'utilité publique en défendant la prescription[1].

Dumoulin, contre la renommée et les opinions duquel d'Argentré lutta vainement toute sa vie, avait à la fois un esprit trop élevé et une instruction trop étendue pour commettre la même faute. Sa nature le portait à rechercher toujours la raison antérieure et supérieure aux faits, l'équité et la loi naturelle.

Il rejette l'erreur des païens qui ramenaient tout au destin, procédant d'une manière nécessaire par la disposition des astres. Il défend le libre arbitre, et contre l'action irrésistible des corps célestes sur les corps inférieurs, et contre l'empire des substances étrangères, telles que les anges; il ne le soumet qu'à des influences, l'action dispositive et inclinative des planètes et surtout la grâce divine. Après lui avoir restitué son indépendance, il montre qu'elle se concilie avec la prescience et la toute-puissance de Dieu : « Tout ce qui est fait par nous

[1] *Sur la Cout. de Bretagne*, Paris, 1621. — *Protheoria* ad tit. *des Appropriances*, n. 8 et 9, col. 883-886.

librement, tout ce qui arrive d'une manière contingente, Dieu l'a prévu ; il a ordonné de toute éternité que cela arrivât librement ou d'une manière contingente[1]. » Cette doctrine est tout entière empruntée à saint Thomas, non plus à Sénèque.

L'un des principaux traités de Dumoulin est consacré aux intérêts[2]. La première question qui se présentait à lui, que les dispositions du droit canon et des ordonnances royales l'obligeaient d'examiner, était celle-ci : Est-il permis de faire produire des intérêts à l'argent? Tout le monde sait qu'il a énergiquement défendu l'affirmative. Ses arguments font encore les frais de la polémique, désormais peu utile, où s'engagent ceux qui croient montrer leur hardiesse d'esprit en combattant des préjugés depuis longtemps abandonnés[3].

Cette question place Dumoulin dans la sphère de la morale. Il en trouve d'autres qu'il traite avec une véritable éloquence. Il s'occupe de la charité pour conseiller de ne la faire pas à un indigne, pour ordonner de la faire, même à celui qui ne peut rendre le bienfait. C'est ainsi qu'il entend la fameuse maxime de l'Évangile : ***Mutuum date, nil inde sperantes***, si souvent et si mal à propos invoquée contre le prêt à intérêt[4]. La charité elle-même doit observer un certain ordre : « Dieu veut avant tout que nous songions à nos parents, à ceux qui habitent avec nous. » Sans doute, il ne nous or-

Dumoulin ; Paris, 1681, t. I, col. 232, tit. I, *des Fiefs*, § 1, gl. 1 *in Verb. le Fils aîné*, n° 16-21. — [2] *Tractatus contract. usur.* t. II. — [3] *Quæst.* 1e, n. 9, p. 4. — [4] *Quæst.* 2e, n° 71, p. 30.

donne pas de nous sacrifier, quand nos besoins sont égaux aux leurs, mais il ne faut pas dire que la charité bien ordonnée commence par elle-même, selon le principe des scholastiques, des théologiens, des canonistes et des légistes. Saint Paul dit, au contraire (*ad Corinth.* I, 13), qu'elle ne cherche pas ce qui est à elle. Elle commence donc par la foi et l'amour de Dieu et de là se répand en amour efficace sur tous les hommes. Il n'y a pas une règle fixe qui puisse servir dans tous les cas; c'est la conscience qu'il faut suivre. On peut encore entendre cette maxime que la charité bien ordonnée commence par elle-même, comme signifiant que nous devons secourir spontanément les autres dans le besoin ainsi que nous voudrions être secourus d'eux; ce n'est pas là commencer par soi-même, c'est mesurer sur soi-même ce qu'on doit au prochain. La charité n'exclut pas l'amour et le soin de nous-mêmes et des nôtres; elle descend de Dieu, par qui elle commence, sur le prochain et sur nous. Tout commence et se termine par la gloire de Dieu, pour qui l'on chérit et le prochain et soi-même[1].

La liberté est essentielle à la charité ainsi entendue. Les bienfaits ne regardent pas la législation externe, mais la conscience, mais l'Église, qui, sans rien fixer, engage les peuples à la charité volontaire; car rien ne plaît à Dieu que ce qui vient d'un don volontaire. Saint Augustin dit que les lois

[1] N° 72, p. 31.

empêchent de mal faire et ne peuvent forcer à bien faire[1]. Cependant toute bonne action intéressant l'État, au moins par ses effets extérieurs, regarde le législateur du dehors. Autrement à quoi bon poser ce précepte de droit : *honeste vivere?* C'est ainsi que l'aumône et le soin des pauvres sont imposés aux rois et aux magistrats : « Aujourd'hui, non-seulement ils négligent ces devoirs, mais encore, livrés aux passions et aux rapines, ils réduisent un grand nombre à une extrême misère[2]. »

Les devoirs des rois tiennent une assez grande place dans les écrits de Dumoulin, esprit indépendant, toujours inquiet, ordinairement mécontent. Il les cherche dans le Deutéronome. Le roi et les princes doivent avant tout la justice; il faut qu'ils permettent à leurs sujets de l'observer facilement[3]; aussi Dumoulin demande-t-il que les offices de judicature, que les moindres de ceux qui touchent à l'administration de la justice soient concédés gratuitement, comme les bénéfices et les dignités ecclésiastiques : « Perds et détruis, ô Dieu des vengeances, s'écrie-t-il[4], les impies dont l'avarice et les passions s'opposent aux vœux les plus saints! »

La justice fait aux princes une loi de penser à l'intérêt public, non à l'utilité privée : « Ils se conduisent souvent de manière à justifier le vieux proverbe grec rapporté par Dion : Roi pauvre, grand faiseur de chicanes. »

[1] N° 73. — [2] N° 74. — [3] Tit. 1, *des Fiefs*, I, § 1, gl. 5, *in verb. le Fief*, n° 64 et 65, t. I, p. 81. — [4] Tit. II, *de Censive*, § 74, gl. 1, *in verb. Arrest ou brandon*, n° 184, t. I, p. 712.

La grande crainte, c'est toujours que le besoin d'argent n'entraîne le souverain à commettre des injustices. Tout lui appartient, mais seulement pour le bien public et en vertu de la nécessité. Dumoulin s'élève contre le manque de foi, si fréquent avant les temps modernes, de la part des États ou des princes engagés envers les particuliers, contre la révocation des ventes du domaine royal faites en vertu d'un édit, que le parlement a homologué et sous l'empire d'un besoin urgent[1], contre l'altération de la monnaie, que les flatteurs déclarent permise au roi, parce que la monnaie, marquée à son effigie, est sa chose[2].

Le jurisconsulte enseigne aux rois leurs devoirs, plutôt qu'il ne songe à limiter leur puissance : « Vivre sous un roi unique et suprême, c'est la plus grande liberté[3], » dit cet ardent ennemi des rois nombreux et subordonnés, des seigneurs féodaux. En attaquant la féodalité et ses abus, il songe à rétablir dans toute sa force l'autorité, soit politique, soit judiciaire de la royauté, à faire reconnaître ses droits pécuniaires dans toute leur étendue[4].

Le respect de la liberté de conscience figure-t-il parmi les obligations que Dumoulin impose au prince? Nul théologien n'a montré plus d'ardeur que ce jurisconsulte dans les controverses reli-

[1]. *Tract. cont. usur. Quæst.* 58, n° 403. — [2] *Ib. Quæst.*, 100, n° 793. — [3] Tit. I, *des Fiefs*, l. c. I, t. I, p. 81. — [4] Voy. sur ce caractère des ouvrages de Dumoulin, M. Aubépin, *Influence de Dumoulin sur la législation*, Ire partie; *Revue critique de législation*, t. III, p. 603, 609 et suiv., et t. IV, p. 27.

gieuses; tour à tour catholique, calviniste, luthérien, ennemi juré de ceux dont il avait la veille défendu passionnément les doctrines, menacé dans ses intérêts, dans sa liberté, quel que fût le parti triomphant, il fut réduit vers la fin de ses jours à implorer la protection de la justice contre les protestants qui l'empêchaient pendant quatre mois de trouver un clerc[1]. Mais il est fort douteux que de ses pamphlets puisse se dégager une doctrine morale de tolérance. Dans les protestants il attaque des rebelles et des conspirateurs, dans la cour de Rome un pouvoir étranger qui veut empiéter sur le pouvoir national, s'enrichir aux dépens du trésor royal. Contre les uns et les autres, c'est toujours la royauté qu'il défend.

Il était nécessaire de connaître la morale des jurisconsultes : leur empire fut immense; il n'est pas une de leurs doctrines qui ne se soit répandue au loin. Le droit n'avait pas pris au seizième siècle cette forme arrêtée et ce caractère classique que lui donnent les programmes officiels, l'accumulation des textes en vigueur et des commentaires écrits. Grâce à l'enseignement purement oral, le maître acquérait un ascendant personnel sur les âmes, son autorité était rehaussée par le prestige de la gloire; on admirait dans ses leçons une science nouvelle ou renouvelée; on était venu le chercher de loin au prix de nombreux sacrifices; on était disposé à croire en tout celui qu'on regardait comme

[1] *Articles présentés par Me Charles Du Moulin contre les ministres de la religion prétendue réformée.*

un homme de génie. Son exemple inspirait autant de confiance que sa doctrine. L'austérité même d'une vie consacrée au travail exerçait un charme puissant sur les jeunes hommes; ils désiraient l'imiter, pour gagner autant d'estime qu'ils en ressentaient. Avec l'amour du travail ils apprenaient le respect du droit et la pratique de la vertu. Quelle influence n'eut pas ce Cujas, qu'on peut appeler « le maître du chœur, » qui se voyait suivre par tous les hommes distingués du siècle, dans les différentes villes où il portait son enseignement! Il forma Étienne Pasquier, Pibrac, Loisel, Pithou, Scaliger, l'historien de Thou, le premier président du parlement de Rouen, Claude Groulart, moins fameux aujourd'hui, plus honoré encore dans son siècle que de Thou[1].

On vante souvent les grands magistrats du seizième siècle, et l'on a raison; mais il ne faut pas oublier qu'ils furent les disciples des grands jurisconsultes. Ils devaient en partie la fermeté de leur âme aux principes qu'ils avaient reçus de ceux-ci. Ils avaient appris à observer la loi écrite et le droit naturel. Ce n'était pas seulement leur sévère éducation et leur foi religieuse qui leur donnaient la force de refuser des complaisances aux sollicitations ou aux menaces du pouvoir royal, de protester contre l'enregistrement d'ordonnances contraires aux anti-

[1] *Lettres* d'Étienne Pasquier, XIX, 13, citées par M. Giraud. *Introd. à l'Interprétation*, p. 3, *op. cit.* — *Mémoires sur la vie de J.-A. de Thou*, l. I, p. 7, en tête de son *Histoire*. Traduction, éd. Londres, 1734. — *Biographie de Claude Groulart*, par M. Sorbier, premier président de la cour impériale d'Agen; *Revue critique de legislation*, mai 1867, t. XXX, p. 458.

ques lois de la France ou d'édits fiscaux ruineux pour le peuple, de tenir tête aux passions rebelles et de défendre l'autorité souveraine, après lui avoir résisté. Ces difficultés proposées sur les recueils romains, ces conciliations de textes dont on se moque n'étaient pas elles-mêmes sans utilité. C'est quand on respecte la loi qu'on tient à en pénétrer le sens. L'étude approfondie d'une science en donne l'amour, et cet amour rend l'âme énergique. L'interprétation des écrits laissés par les jurisconsultes romains formait les futurs magistrats de la France à l'art du bon et de l'honnête.

DEUXIÈME PARTIE

LES MORALISTES

CHAPITRE PREMIER

L'HOSPITAL

Parmi les moralistes du seizième siècle, on ne saurait omettre l'Hospital; il n'a pas seulement, comme les autres, donné des conseils ou des leçons; il a trouvé l'occasion, il a eu le mérite de les appliquer dans un rang où chacun de ses actes était un service rendu au pays, un exemple laissé à la postérité. Sans doute il n'a pas fait de traité sur nos devoirs, mais son esprit était naturellement porté à chercher le bien, le juste en toutes choses, même dans la politique, et, d'un autre côté, il ne pouvait écrire à ses plus intimes amis dans cette langue latine, presque maternelle pour lui, sans sortir du détail et sans échapper à la banalité, saisissant presque toujours une idée morale pour la développer. C'est ainsi qu'on peut trouver chez lui une doctrine qui n'en a pas moins d'unité pour n'avoir pas été

dogmatiquement enseignée, pour s'être formée ou révélée successivement, presque au hasard, sous l'empire des circonstances ou de l'inspiration.

« La justice a deux genres : celle qui regarde Dieu et son honneur a nom *religion;* celle qui regarde les hommes retient le nom de *justice*[1]. »

L'Hospital fait rentrer dans la morale nos devoirs envers Dieu. Le premier commandement, c'est d'aimer Dieu, de lui consacrer tout notre cœur et tout notre esprit. Ayons en lui une confiance entière; la science humaine n'est rien auprès de sa propre sagesse qu'il nous a révélée : rappelons-nous ses promesses, pour supporter les souffrances de ce monde[2], ses menaces, pour nous préparer à paraître devant lui, surtout quand nous touchons à la vieillesse; demandons-lui sa grâce et tâchons de la suivre[3]. Qu'on ne se croie pas quitte envers lui quand on murmure une prière; il ne faut pas le prier pour aller ensuite commettre un péché ou un crime. Il n'aime pas les vœux impies du méchant. L'Hospital se plaint que les poëtes de son temps chantent les fausses divinités; il demande qu'on célèbre le seul vrai Dieu comme il faut le célébrer.

Ces obligations de l'homme envers Dieu, c'est le christianisme qui les enseigne. L'Hospital ne les place dans la morale qu'après les avoir trouvées dans la religion. C'est en chrétien qu'il aspire au ciel[4], qu'il parle des promesses, de la prière et de

[1] *Harangue au parlement*, 17 mai 1563. — *Œuvres complètes de l'Hospital.* Paris, 1824, t. II. — [2] *Poésies*, l. V, *ad Jac. Corbinellum*, t. III. — [3] *Ib., ad Vaccam Italum.* — [4] Lib. VI, *ad Margaritam Sabaudiæ ducem.*

la grâce, qu'il réclame pour les lettres sacrées contre les lettres profanes[1], qu'il regrette d'avoir consacré un trop long temps à l'étude du style et de la grammaire ; si la secte qui paraît avoir été plus sage que toutes les autres, celle du Portique, a dédaigné les mots pour s'attacher uniquement aux choses, que doivent faire les chrétiens?

La justice qui regarde les hommes, la morale proprement dite, est elle-même inséparable de la piété. Le premier commandement est d'aimer Dieu, le second est de nous aimer les uns les autres. Remplir ses devoirs envers autrui, c'est accomplir « le premier commandement de la loi de Dieu[2]. »

La source du bien, de la vertu, comme du bonheur, est la sagesse. Pour être sage, il faut se connaître soi-même. L'étude que nous faisons de notre propre nature nous sert doublement : elle nous apprend quels sont en nous les défauts à corriger, elle

[1] « Il y a près de six cents ans que saint Paul est exilé et qu'Aristote règne sous le toit même et dans la demeure du Christ, avec d'autres singes couverts de vêtements étrangers. C'est l'école des Grecs, non pas l'Église de Jésus-Christ. Non, ce n'est pas là ce que faisaient nos premiers docteurs : s'ils sont, par hasard, forcés de rappeler un précepte de Chrysippe ou de Platon, de citer les paroles harmonieuses d'un ancien poëte, ils s'excusent d'abord. » (*Ad Jac. Corbinellum.*) — [2] *Traité de la réformation de la justice*, Ire partie, t. IV, p. 21. Ce traité, publié pour la première fois dans l'édition à laquelle nous renvoyons, celle de M. Dufey, ne mérite qu'une confiance très-restreinte. Si le fond en est authentique, il est certain que des additions considérables y ont été faites par de Refuge, et que M. Dufey ne les signale pas. L'Hospital n'a pu parler de la paulette et des états de Blois. Voy., sur ce point, M. Vitet, *Études sur les beaux-arts, essais d'archéologie, et fragments littéraires*, t. I, p. 412. — M. Taillandier (*Nouvelles recherches historiques sur la vie et les ouvrages du chancelier de l'Hospital*, p. 285) n'admet pas l'authenticité de ce traité.

nous habitue à discerner le bien du mal et l'apparence de la réalité ; elle nous montre à la fois le but à poursuivre, le même pour tous, et les moyens pour l'atteindre, propres à chacun. Si elle est recommandée à tout le monde pour son utilité, elle est imposée comme un devoir rigoureux à ceux qui recherchent les fonctions publiques : « Que chacun examine d'abord en secret ses propres forces ; qu'il n'aille pas, s'il est incapable, recevoir un honneur des mains qui le lui offrent ou s'en saisir de lui-même[1]. »

On peut étendre à toutes les vertus ce que l'Hospital dit de la douceur : la nature les donne ou l'effort les produit. C'est après s'être consulté soi-même que l'on comprend combien il est nécessaire et honorable de céder à la raison ; quand une fois on a obtenu le succès, « il n'en coûte plus rien pour réprimer la colère... elle subit d'elle-même le joug accoutumé, et la nature asservie se courbe devant la raison, sa maîtresse[2]. » L'homme doit tendre à établir l'ordre en lui-même, les passions le troublent en se révoltant contre la raison, « qui néanmoins est leur reine, dame et princesse souveraine, à laquelle naturellement appartient l'autorité, le pouvoir et l'office de commander et d'être obéie[3]. » L'ordre consiste à la faire régner, en habituant l'âme à se ranger volontairement sous les lois divines et humaines ; seul, il donne le bonheur.

Cet ordre, obtenu par le triomphe laborieux de la raison sur la nature, suppose en l'âme la réunion

[1] Lib. II, *ad Margaritam*. — [2] *Ib.* — [3] *Traité*, Ire partie.

de toutes les vertus. C'est une harmonie qui n'existerait plus, si une seule faisait défaut, et les autres disparaîtraient : « Tout ainsi que l'homme ne peut être juste que par même moyen il ne soit tempérant, prudent et magnanime tout ensemble, aussi l'homme injuste, violent, injurieux et outrageux, doit avoir tous les vices pour ses hôtes et assesseurs perpétuels[1]. » Le principe de tout bien existe chez le premier, manque au second, la subordination de la nature à la raison.

Aucune vue d'intérêt privé ne doit se mêler à ce travail de l'âme sur elle-même. En plus d'une circonstance, l'Hospital recommande de tout sacrifier au devoir. Mais ce n'est point diminuer le mérite de la vertu, ni porter atteinte au désintéressement qui en est la condition nécessaire, que de lui rappeler les prix réservés pour elle dans un autre monde par la promesse du Sauveur, ou cette autre récompense qui ne saurait lui manquer dans celui-ci, la satisfaction de la conscience.

La vertu demande beaucoup de fermeté, mais elle est opposée à toute exagération. Un homme qui a rempli les premières fonctions du royaume ne cherche pas à faire des solitaires : « Diogène et le philosophe de Cyrène me paraissent avoir tous deux péché par deux excès différents : l'un, adorateur d'une fausse liberté, haïssant à tort les convenances de la vie cultivée ; l'autre, recherchant la table et le festin des rois et se plaisant au luxe des habits et

[1] *Traité*, etc., II[e] partie.

des parfums. Il est un juste milieu ; si l'un et l'autre avaient su s'y tenir, l'un eût échappé à la saleté, l'autre au raffinement[1]. » Conseil très-conforme à la sagesse et au caractère d'un homme qui connut les grandeurs et sut goûter la douceur de la médiocrité, qui vécut au milieu des partis déchaînés et s'efforça constamment de les réconcilier, sans sacrifier l'un à l'autre. Sa vie entière se passa à dire : « Est aliquid medium, » sans pouvoir le persuader à personne.

Rien n'est plus contraire à une sage modération, à la vraie vertu, que l'ostentation par laquelle on veut souvent avoir la gloire sans le mérite. L'Hospital la condamne d'autant plus sévèrement qu'elle expose à violer un devoir impérieux, la charité.

Il insiste sur certains devoirs, notamment sur celui de l'économie, qui se lie à deux autres plus importants encore, la probité et la chasteté. Il n'a pas assez d'imprécations contre le luxe : « Tandis que la femme s'habille sans regarder sa fortune, nourrit des troupeaux de serviteurs, et se promène dans un char comme pour triompher d'un mari vaincu, celui-ci, qui ne veut céder en rien à une telle épouse, dépense dans les plaisirs de la table, de l'amour ou d'un jeu honteux, des biens acquis par le long travail de ses parents. Quand la perversité a épuisé le patrimoine, on ose mettre la main aux deniers publics, rien ne peut combler le gouffre avide ; la hideuse contagion gagne les autres citoyens,

[1] Lib. V, *ad Vidum Fabrum.*

et la république est tout entière infectée. » C'est le luxe qui pousse à des guerres injustes, qui inspire la lâcheté, la trahison ; il se répand des grands chez les petits : « La perte du patrimoine est encore moins à déplorer que celle de la pudeur. » Si les femmes, pour sortir, se couvrent d'or et de pierreries, si elles se fardent, ce n'est pas pour plaire à leurs maris ; elles prétendent qu'elles n'en sont pas moins vertueuses : « Vous seriez vertueuses quand vous travaillez à ne point paraître telles ! » Mais, à vrai dire, et c'est ce qu'il y a de plus triste, elles ne tâchent même pas de passer pour chastes. Le satirique n'ose point parler « des monstrueuses voluptés qu'elles cherchent de toutes parts[1]. » L'Hospital demande la chasteté, même dans les écrits[2] ; quand il reproche aux poëtes de célébrer les fausses divinités, c'est que leur culte est celui du plaisir : « Laissons, dit-il[3], le fard, et les amours, et les écrits lascifs, vains, honteux, qui chatouillent les sens, dont la lecture apprend à pécher, corrompt l'âme mal défendue des hommes et l'embrase de feux coupables. »

Envers autrui le premier des devoirs, c'est la justice proprement dite. La justice « n'a égard qu'à ce qui appartient à autrui[4]. » C'est elle qui a fait établir le droit. La probité en fait partie essentielle. Mais on n'est pas un malhonnête homme, parce qu'on travaille à sa fortune ; « autrement il n'y auroit pas de différence entre l'homme laborieux, savant, in-

[1] Lib. IV, *Satiræ*. — [2] Lib. V, *de Libertate scribendi*. — [3] Lib. I, *ad Cl. Espencium*. — [4] *Traité*, etc., IIe partie.

dustrieux, vigilant, actif, frugal et bon ménager, d'avec un paresseux, un idiot, etc.; et seroit abâtardir, voire même ôter la vertu de la société des hommes[1]. » Tout ce que la morale peut exiger, c'est que la probité préside à ce travail intéressé ; la vertu ne cesse pas de diriger, alors même qu'elle n'inspire pas.

La justice proprement dite ne suffit pas ; nous sommes tenus à la charité : « Nous ne veillerons pas moins au salut d'autrui qu'au nôtre[2]. » La charité se manifeste de plusieurs manières : « Ne soyons pas empressés à reprendre les autres, ne diminuons pas nos fautes en nous les cachant[3]. » A l'appui de ce discours, l'Hospital raconte la fable des *Deux Besaces*. Il rappelle ailleurs les vers de Lucrèce : *Suave mari magno*..., et il ne veut pas qu'on se réjouisse d'avoir sous les yeux le malheur d'autrui, ou que l'on se contente d'une stérile compassion[4]. L'homme de bien n'a fait que la moitié de sa tâche, quand il s'est abstenu de nuire aux autres ; il faut de plus qu'il les aide et les protége ; y manquer, en ayant le pouvoir, c'est commettre une injustice[5]: « Le premier degré d'injustice, c'est de prendre plaisir à voir mal faire...; le second est de mal faire...; le troisième est de n'empêcher point de mal faire, quand on le peut[6]. » S'inspirant des législations antiques, le jurisconsulte voudrait faire une obligation légale de cette charité dont il fait un devoir moral : il de-

[1] *Traité*, etc., IIIe partie. — [2] Lib. III, *ad ducem Guisianum*. — [3] Lib. IV, *ad Vid. Fabrum*. — [4] *Traité*, etc., IVe partie. — *Traité*, etc., Ve partie. — [6] *Traité*, etc., Ve partie.

mande qu'il soit permis à toute personne d'honnête qualité et de bonne réputation de poursuivre en justice ceux qui auraient outragé quelqu'un, et qu'une amende soit infligée à ceux qui demeurent tranquilles lorsqu'on réclame leur secours[1]. Etre indulgent pour les fautes du prochain, compatir à ses souffrances, lui porter secours, quand il en est temps remède ou vengeance, quand le mal est fait, voilà la charité.

« Il n'est pas jusqu'aux bêtes envers lesquelles nous ne soyons tenus, sinon à la justice, du moins à la bonté... Quand ce ne seroit point autre chose que pour nous duire et exciter toujours à l'humanité, il nous faut accoutumer à être doux, charitables jusqu'à tels offices de bonté[2]. » Cette dernière pensée est remarquable. Dans tous nos devoirs envers autrui, soit envers nos semblables, soit envers des êtres d'une espèce inférieure à la nôtre, il y a un devoir envers nous-mêmes ; le premier, le plus général des devoirs, c'est la vertu.

Aux devoirs généraux s'ajoutent les devoirs particuliers à chacun, ceux des parents et des enfants entre eux, ceux des maîtres envers leurs domestiques, des amis envers leurs amis. Si les enfants sont tenus d'obéir sans restriction au père, s'ils n'ont même pas le droit de se défendre contre lui quand il a tort[3], à quelle vigilance ne sont pas astreints ceux qui leur ont donné le jour ! Les mères doivent les nourrir ; c'est par coquetterie qu'elles manquent

[1] *Traité*, etc., Ve partie. — [2] *Traité*, etc., Ve partie. — [3] *Harangue aux états généraux d'Orléans*, 13 décembre 1560.

à cette sainte obligation, et la nourriture d'une étrangère donne aux enfants le germe de tous les vices. Ainsi dégénère fatalement l'espèce humaine : « L'inertie augmente encore à mesure que l'âge avance; le père, chargé d'ans, ne donne pas à ses fils adolescents l'exemple d'une vie honnête ; il ne cherche pas à mettre à côté d'eux un maître irréprochable ; ces esprits ignorants, encore incapables de discerner le bien, il les enflamme de l'amour du gain, leur enseignant qu'il n'est rien au-dessus d'une belle fortune, rien au-dessous de la pauvreté. » La mère, de son côté, inspire à ses filles l'amour de la toilette et les conduit dans les festins[1].

L'Hospital fait la leçon aux maîtres comme aux parents, qui sont aussi des maîtres, et leur recommande « une nature douce, calme et modérée, à l'abri de la colère et des soudaines explosions[2]. » Il est remarquable qu'il insiste sur les devoirs des parents plus que sur ceux des enfants, et, parlant des obligations imposées aux maîtres, passe sous silence celles des serviteurs.

La vraie amitié est fondée sur la vertu. L'ami « ne dédaigne pas l'infortune d'un ami pauvre, et, s'il est riche lui-même, met ses biens en commun pour en jouir avec lui, comme s'ils étaient les héritiers d'un même père ; il dépose ses honneurs pour vous recevoir, et, vous traitant d'égal, se laisse contredire ; il a les mêmes jeux et les mêmes travaux que vous; il vous appelle à partager ses études, pense

[1] Lib. III, *ad Janum Morellum.* — [2] Lib. III, *ad Margaritam.*

de lui-même à s'occuper de vous et de vos affaires, vous juge digne de sa table où tous n'ont pas accès..., ne vous demande rien qui soit défendu, honteux ou inconvenant, ne met aucune exigence dans ses prières ou dans ses ordres : si vos affaires ou celles de l'État vous retiennent, malgré son désir de vous avoir toujours, il supporte de bonne grâce votre absence, il n'a pas de soupçons, n'imagine pas de griefs et ne prête pas l'oreille aux propos qu'on lui rapporte. » Ce tableau est celui de l'amitié entre un grand et un petit, de cette amitié dont l'Hospital a dit en commençant : « Celui-là sera toujours à mes yeux heureux et bienheureux qui, pauvre, a su plaire à un grand et sage ami. » L'auteur montre bien les périls qu'y courent et l'honnêteté et la dignité ; mais il ne l'en recommande pas moins, en se bornant à souhaiter que la vertu la forme et n'en souffre jamais[1]. Il faut, d'ailleurs, reconnaître qu'il la peint avec des traits délicats, qu'il fait tout pour rendre acceptable ou même agréable au moins fortuné ce commerce qui, d'ordinaire, ne peut lui être qu'utile. On retrouve la marque du seizième siècle dans le conseil qu'il donne aux amis d'avoir les mêmes études. Que de liaisons n'a pas formées de son temps la communauté de travaux, soit entre les hommes de lettres, soit entre ceux-ci et les grands ! quel charme n'ont-elles pas répandu sur la poésie et même sur l'érudition !

Les règles de la morale publique sont prises aussi

[1] Lib. VI, *ad Vidum Fabrum.*

à la philosophie, soit chrétienne, soit platonique et profane[1]. Les devoirs qui en résultent sont les plus impérieux des devoirs purement humains : « Après les dieux, c'est la patrie qui a le plus de droits à notre piété[2]. » L'amour qu'elle inspire passe avant celui des parents, des enfants. Aussi, quand elle succombe, faut-il se résigner à succomber avec elle[3].

Est-ce un esprit libéral qui domine dans cette partie nouvelle de la morale? On pourrait le croire quand on entend cette exclamation dans le *Traité*, suspect il est vrai, *de la réformation de la justice :* « Perdre la liberté, ô bon Dieu ! que reste-t-il après cela? quel salut peut-on espérer, la liberté étant ôtée à l'homme? La liberté et la vie vont d'un même pas[4]. » Mais l'Hospital considère comme suffisante la liberté qui existe en France, et se rassure en pensant que les rois n'ont pas de plus grande gloire que de commander à un peuple ennemi de la sujétion. Il ne parle pas de la liberté politique.

Le sujet est tenu à l'obéissance : « Les principales maximes des royaumes et républiques qu'il y faut observer sont que l'un commande bien et que l'autre obéisse bien[5]. » Le premier ne mérite vraiment l'obéissance que s'il cherche à rendre le peuple heureux et à faire régner la loi de Dieu; mais le second la doit toujours, sans pouvoir examiner quel usage est fait de l'autorité souveraine[6]. Aussi, « toute

[1] *Traité*, etc., VIe partie. — [2] Lib. VI, *ad Vidum Fabrum*. — [3] Lib. VI, *ad Amicos*. — [4] *Traité*, etc., Ve partie. — [5] *Harangue à l'ouverture du parlement*, 12 novembre 1561. — [6] *Traité*, etc., IIe partie.

sédition est-elle mauvaise et pernicieuse ès royaumes et républiques, encore qu'elle eût bonne et honnête cause ; car il vaut mieux à celui qui est auteur de sédition de souffrir toutes pertes et injures, qu'être cause d'un si grand mal que d'amener guerres civiles en son pays[1]. » Il n'est permis de se défendre ni contre le prince, ni contre ses magistrats.

L'Hospital montre moins de sévérité à blâmer ou à réprimer la violation d'un si grand devoir qu'il ne met de rigueur à en prescrire l'observation. S'il reproche à César d'avoir causé par ambition la mort de tant d'hommes et la ruine de la république[2], il n'approuve pas le sénat romain qui n'a rien voulu céder ni à lui, ni à Marc Antoine[3]; il exprime à plusieurs reprises son admiration sans réserve pour Auguste[4]. On sait quelle est son indulgence pour les protestants révoltés ; ils reconnaissent en principe l'autorité du roi, mais ils veulent, dans leur zèle religieux, lui imposer leur volonté ; ils sont malades d'esprit, et la justice « punit ceux qui font le mal sciemment et de propos délibéré, » non ceux qui « par infirmité trébuchent. » C'est la crainte, c'est l'espoir, c'est la nécessité, qui ont fait prendre et garder les armes aux protestants ; ils obéissent à « cette première loi de nature, de défendre sa vie et liberté contre l'oppression. » C'est la cause de leurs menées, « qui ont été depuis tournées contre leurs

[1] *Harangue aux états d'Orléans.* — [2] *Ib.* — [3] *Le but de la guerre et de la paix.* — [4] Notamment *Traité*, VI[e] partie.

premiers desseins en hostilités et qui méritent d'être réprimées, *les considérant à part.* » Mais le salut du royaume et la justice veulent que le pouvoir royal n'attende même pas leur soumission pour leur pardonner ; qu'il soit le premier à désarmer et à les traiter en amis ; n'est-ce pas lui qui les a forcés à s'armer quand il les a traités en rebelles ? « Et je ne sais s'il y a homme si parfait au monde qui, se voyant réduit à la dernière ancre, et voyant quelque moyen de se préserver, ne l'embrassât vivement, étant la défense et conservation de soi une loi inviolable de nature, plus forte que toutes les autres lois. » On est assez étonné de lire ensuite : « Je ne veux pourtant les excuser du tout[1]. » — « Non, je ne flatte point, » disait Philinte.

L'État réclame notre activité ainsi que notre obéissance : « Tu n'as pas, Du Ferrier, l'âme assez basse, assez faible pour abandonner la chose commune, pour ajouter, comme un lâche soldat, une fuite honteuse aux désastres publics[2]. » Non-seulement il n'est pas permis de nous soustraire au travail que nous demande l'intérêt de la patrie, mais encore il faut aller au-devant. Après s'être examiné soi-même, on s'estime capable de gouverner les peuples, on brûle d'amour pour la patrie ; de quel droit refuserait-on ses secours à ses concitoyens ? pourquoi ne rechercherait-on pas les fonctions que l'on doit remplir mieux que tout autre ? Le conseil est délicat, l'illusion facile.

[1] *Le But de la guerre et de la paix.* Nous suivons ici le texte du *Discours* donné par M. Taillandier, *Appendice.* — [2] Lib. V, *ad Arnoldum Ferrerium.*

D'autres conseils ne sont pas moins nécessaires : qu'on ne s'attache pas aux honneurs; qu'on sache les obtenir sans une vive joie, les perdre sans une vive douleur; quand on les possède, qu'on ne s'y laisse pas corrompre. Le devoir attire les sujets près du prince, il est juste que sa personne soit toujours honorée, mais avec mesure, raison et dignité. L'Hospital regrette le temps passé, où l'on quittait rarement la province pour se présenter au roi et aux grands; il ne cesse d'exprimer son antipathie pour la cour et les craintes qu'elle lui inspire; il y voit le séjour où la dignité se perd, où règne la calomnie, il s'indigne qu'on vienne y solliciter les fonctions qui devraient être acceptées ou recherchées par dévouement pour la patrie : « Comme tout un canton va puiser l'eau dans un fleuve, la France entière demande au roi et les commandements, et les faisceaux, et tout ce qu'il y a d'honneurs[1]. »

Les obligations qu'imposent les fonctions publiques, notamment les fonctions judiciaires, ont été fréquemment rappelées par l'Hospital, dans ses harangues aux parlements. Le souvenir des *Mercuriales* demeure attaché à son nom; de temps en temps, l'on regrette l'antique usage des admonestations à la magistrature, en exprimant son admiration pour le sévère chancelier. Regret peu judicieux! un tel usage a pu avoir de bons effets, laisser de beaux monuments, mais il supposait la subordination du pouvoir judiciaire au pouvoir exécutif. Pour

[1] Lib. V, *ad Vidum Fabrum*.

que le premier soit indépendant, il faut que le se cond n'ait ni blâme à lui infliger, ni conseil à lui donner, que le représentant du souverain ne vienne pas dire aux juges : « Vous admonesterai comment vous devez vous composer et comporter en vos jugements[1]. »

Les obligations dont nous parlons sont de nature diverse. Les unes intéressent plus particulièrement les sujets ; les autres, le souverain.

Les premières sont : l'intégrité, que le règlement des épices exposait sous l'ancien régime à de fréquentes tentations; l'impartialité, qui ne doit pas être altérée par l'antipathie ou la faveur pour la personne ou pour la religion des parties[2]; le courage, qui permet de résister à la violence du peuple et aux menaces des grands; l'affabilité, qui rend l'accès des magistrats facile à tous[3] : « La principale vertu d'un juge, c'est d'aimer à sauver les citoyens plutôt qu'à les perdre. S'il est permis de s'éloigner un peu de la voie droite, c'est vers la douceur qu'il faut incliner[4]. » Mais les coupables doivent être punis, et la miséricorde unie à la justice dans une mesure convenable[5]. Les fonctions judiciaires ou politiques demandent toutes de la fermeté. L'Hospital « n'a jamais cherché tant ce nom de bonhomme, faisant

[1] *Harangue au parlement de Rouen*, 17 août 1563. « Un procureur ne lave pas mieux la tête à un clerc qui a lourdement bronché que le chancelier de l'Hospital lava la tête au parlement de Bordeaux quand Charles IX y tint son lit de justice, le 12 d'avril 1564. » (Bayle, *Dict.* v° *l'Hospital*, rem. K.) — [2] *Ib.*, *Harangue au parlement de Paris*, 2 novembre 1563 et 26 juillet 1567. — [3] *Loc. cit.*, et *Harangue au parlement de Bordeaux*, 12 avril 1564. — [4] Lib. I, *ad Adrianum Dracum*. — [5] *Traité*, etc., IIIe partie.

plaisir à tous, que d'être ferme, sachant que la définition de justice est une constante et perpétuelle volonté de garder et bailler à chacun le sien et ce qui lui appartient, même en ce temps corrompu qu'il faut, pour venir à la droiture, plier au contraire, comme l'arc ou la verge corte[1]. » Il est toujours bon de prévenir les hommes contre cette bonne volonté banale et coupable, dont le plus grand nombre fait l'éloge, dont beaucoup souffrent et dont quelques-uns profitent[2].

Les sujets et le souverain sont intéressés à ce que les fonctionnaires et les magistrats se conforment rigoureusement aux lois, sinon les premiers sont livrés à l'arbitraire, le second n'obtient pas l'obéissance qui lui est due. Aussi le conseil de suivre les ordonnances revient-il souvent dans les harangues de l'Hospital, conseil que les pouvoirs étendus et mal définis de nos anciens parlements rendaient singulièrement utile.

L'obéissance est le principal devoir du magistrat comme du sujet envers le roi. N'a-t-elle pas des limites? que doivent faire les magistrats auxquels les princes commandent une injustice? « Il y faut user de modestie et prudence de conseil, non pas s'opposer à leurs volontés, » respecter en eux l'orgueil de la puissance, surtout quand ils sont jeunes

[1] *Mémoire à Charles IX.* — [2] « Le plus grand éloge n'est-il pas celui qu'on nous donne ainsi : Il fut bon et accessible aux prières, ne laissa jamais s'éloigner un mécontent, accordant également ce qui était juste et ce qui ne l'était pas. Éloge digne d'un vrai sage! c'est celui que reçoit un débauché, l'homme qui dissipe son patrimoine, la courtisane qui accueille de nombreux amants. » (Lib. VI, *ad Amicos.*)

comme Charles IX à son avénement ; en usant de remontrances « humbles et douces, » les juges leur persuaderont facilement de renoncer à leur dessein, et auront l'avantage de gagner leur amitié[1]. On sent bien que celui qui parle est le premier officier du roi : « Ne faites donc point, dit-il encore[2], que votre roi soit contre vous...; soyez ambitieux de la grâce du roi et non des autres. » Mais que faire, quand le souverain persiste dans sa volonté? Si nous en croyons le *Traité de la réformation de la justice*, l'Hospital enseigne que l'on doit refuser d'obéir; c'est rendre service au prince, puisque tout ordre injuste lui est préjudiciable. Le magistrat, forcé dans ses derniers retranchements, abandonnera ses fonctions.

La morale elle-même ne permet-elle pas quelquefois d'agir malgré sa conscience pour s'accommoder aux mœurs du temps, de commettre ou de laisser commettre le mal pour prévenir un mal plus grand? On conseille à l'Hospital de tempérer la vertu par la sagesse, de fuir l'exemple de Caton qui excita la guerre civile pour n'avoir pas su se conformer à son siècle. Mais il s'indigne à la pensée de fermer les yeux sur les vols et les fraudes ; il déclare que le devoir du magistrat est d'exposer sa vie pour garder les intérêts du roi et de son trésor. N'attendons jamais de lui une doctrine excessive : « Il faut quelquefois reculer et prendre avantage pour mieux sauter ; et, pourvu qu'on le sache faire à propos,

[1] *Harangue au parlement de Paris*, 12 novembre 1563. — [2] *Ib.*, *au parlement de Bordeaux*.

c'est grand secret : mais aussi ne faut pas outrepasser les mesures et les bornes de raison, comme a fait plusieurs fois Cicéron[1]. » Il ne s'associe pas au blâme qui a frappé tantôt Appius Claudius, Caton, Labéon, tantôt Papinien. Il veut qu'on « tente toutes les voies que l'on peut honnêtement pratiquer pour se tirer d'un mauvais passage : mais cela s'entend, s'il se peut, sans offenser Dieu et sans faire injustice; car, en ce cas, il ne faut craindre ni la perte de ses biens ni de sa vie[2]. »

Les conseils de morale ne parviennent pas d'ordinaire à ceux pour qui ils sont écrits, surtout aux rois. L'Hospital put profiter de sa haute situation pour leur apprendre leurs devoirs. Il avait étudié ces devoirs avant d'être appelé à les enseigner. Il avait écrit une longue pièce de vers sur le sacre de François II, et son esprit indépendant lui avait inspiré plus de conseils que de flatteries. Il n'eut qu'à les renouveler plus tard, mais ils n'eurent pas plus d'efficacité, quand ils arrivèrent à leur adresse.

Les devoirs des rois, comme ceux des autres hommes, se résument en ces deux mots : piété, justice[3].

La piété doit présider à leur vie privée comme à leur gouvernement. Ils sacrifieront toutes les con-

[1] *Traité*, etc., Ve partie, t. V, p. 14. — Voy. Bayle, *l. c.*, rem. B, sur les détours dont usa l'Hospital pour s'opposer aux desseins de MM. de Guise : « Il fallut qu'il nageât entre deux eaux. » — [2] *Ib.*, IIIe partie. — [3] *Traité*, etc., IIIe partie. L'Hospital reproduit ici une division de Lactance, familière à ses contemporains. C'est peut-être à son inspiration que Charles IX avait pris pour armes deux colonnes et pour devise : *Pietate et justitia.*

sidérations humaines à l'honneur de Dieu et à la réformation de la justice, qui est la cause de Dieu lui-même.

Que demande l'honneur de Dieu? L'Hospital représente pour nous la tolérance religieuse. Il fait de la piété le principe du gouvernement, mais il ne veut pas que nul soit persécuté pour ce qu'il croit ou pour ce qu'il ne croit pas. La modération de son esprit le portait naturellement à la tolérance : « Les maladies de l'esprit, disait-il[1], ne se guérissent comme celles du corps. » L'amende honorable ne change pas le cœur : « L'opinion se mue par oraison à Dieu, parole et raison persuadée. » A l'homme obstiné en ses erreurs, on doit « fermer l'Église *et après le rendre au bras séculier*. » En 1560, il disait tristement[2] : « C'est folie d'espérer paix, repos et amitié entre les personnes qui sont de diverses religions. » Mais, dans le même discours, en reconnaissant la nécessité d'une seule foi, il demandait que l'unité fût rétablie par un concile, obtenue par l'exemple de la vertu, la charité et la douceur. La tolérance était, par conséquent, l'état provisoire qui devait subsister jusqu'au rétablissement désirable de l'unité catholique. Au colloque de Poissy, l'Hospital développe cette idée, qu'il faut user de douceur dans les dissensions religieuses, que la conscience ne saurait être forcée ; il écarte toute distinction entre la liberté de conscience et la liberté des cultes ; les assemblées des protestants doivent être respectées, d'après

[1] *Remontrances touchant l'état du royaume.* — [2] *Harangue aux états d'Orléans.*

lui, puisque leur foi les oblige à en tenir et qu'elles ne sont pas séditieuses. Sans doute il ne leur accorde pas le droit de se révolter, mais, quand ils se révoltent, il n'a pas le courage de les blâmer ; il fait tout pour les excuser, quoiqu'il s'en défende. Dès lors, il a deux raisons pour une de recommander la clémence : non-seulement « c'est folie de croire que les querelles des âmes puissent être tranchées par le glaive et par le fer étincelant ; » la persécution est aussi vaine que contraire à l'esprit de la religion chrétienne, les conversions ne s'opèrent que par l'éloquence et la piété[1]; mais encore les seuls moyens d'apaiser la guerre civile sont la douceur et les bienfaits[2]. L'Hospital enseigne la tolérance après avoir fait de la piété le principe du gouvernement ; la tolérance est une restriction apportée aux devoirs du prince envers le vrai Dieu par la justice, qui est elle-même un de ces devoirs.

Comme la piété, la justice se trouve d'abord dans la manière dont le prince règle sa vie privée et sa cour. Il apprendra de l'une et de l'autre à goûter les plaisirs avec modération, à vivre chastement[3]. Il chassera loin de lui l'adulation et surtout la calomnie : « Les délateurs sont utiles, dit-on, pour que les crimes n'échappent pas au prince et qu'il puisse de loin discerner facilement les bons et les méchants ; soit, pourvu que l'impunité ne leur soit pas assurée par lui, si leur langue menteuse glisse une calomnie dans son oreille ; » car l'impression mau-

[1] Lib. V, *ad cardinalem Lotharenum.* — [2] *Ib., de Bello civili* — [3] *Sur le sacre.*

vaise, une fois produite dans son âme, survit trop souvent à la preuve même de l'innocence[1]. La cour offre bien des périls, même pour le prince ; les courtisans ne doivent ni le dominer, ni le remplacer dans les soins du gouvernement ; il faut qu'il garde et qu'il exerce lui-même son pouvoir, toujours indépendant et toujours actif, écoutant les conseils, mais prenant lui-même son parti[2]. Dès l'avénement de François II, l'Hospital redoute les maires du palais. Aussi recommande-t-il au prince de ne se renfermer pas dans sa cour ; son intérêt est de voir et d'écouter par lui-même. D'ailleurs, « la façon de ne se laisser voir à son peuple et de ne communiquer avec lui est barbare et monstrueuse[3]. »

Que chacun obtienne ce qui lui est dû. Quand le roi permet ou dissimule l'injustice, il commet trois fautes graves : il se rend coupable envers Dieu, en abusant du pouvoir qu'il a reçu de lui et en se montrant indigne de ses grâces ; il enhardit l'oppresseur ; il dévoile la faiblesse qui le met hors d'état de protéger son peuple[4]. Qu'il respecte, qu'il fasse exécuter les jugements rendus ; qu'il sache tenir un juste milieu entre la mollesse et la cruauté, lent à punir, disposé à la clémence, mais sachant observer les lois et livrer au supplice les condamnés, frappant sans merci les crimes avérés[5]. Dans les pays et dans les temps d'où la justice est bannie, on voit en même temps déployer ici uue rigueur excessive et accor-

[1] *Sur le sacre, de Bello civili.* — [2] *Ib.*, Cf. lib. VI, *ad V. Fabrum.* — [3] *Harangue aux états d'Orléans.* — [4] *Traité*, etc., V[e] partie. — [5] *Sur le sacre*, etc. — *Traité*, III[e] partie.

der là une impunité scandaleuse; si la raison et l'humanité protestent plus haut contre le premier excès, le second est peut-être celui qui indigne et qui inquiète le plus les peuples.

« Je voudrais aussi, dit l'Hospital[1], que les rois se contentassent de leur revenu, chargeassent le peuple le moins qu'ils pourroient, estimassent que les biens de leurs dits sujets leur appartiennent *imperio*, non *dominio et proprietate.* » Il faut empêcher les prévarications, renoncer à grossir le fisc par de mauvais moyens, par des condamnations injustes[2]. Que l'argent soit équitablement obtenu et sagement dépensé. L'avidité des courtisans, la facilité avec laquelle les rois leur ouvrent le trésor épouvantent l'Hospital, qui sait comment on le remplira ensuite, que d'injustices et de ruines entraîne souvent un seul acte de prodigalité; c'est peut-être la principale raison de son antipathie pour les courtisans, ces frelons avides qui entourent le prince[3]. Si le nom de *bonhomme* avait été refusé à l'Hospital, c'est sans doute parce qu'il avait veillé sur l'emploi des deniers publics, souvent ajourné, refusé le payement des ordonnances de faveur[4].

[1] *Harangue aux états d'Orléans.* — [2] *Sur le sacre, loc. cit.* — [3] « Son argent, celui que lui fournit l'État, il ne l'emploiera pas follement à un mauvais usage; il ne le donnera pas à des indignes, à des débauchés, à des parasites; comme un bon tuteur, songeant aux comptes qu'il doit rendre un jour, il administrera avec une pieuse fidélité, il retranchera l'inutile appareil d'un luxe nouveau, il ramènera l'antique et paternelle simplicité des vêtements et de la table. Ainsi, il sera possible et juste de remettre au peuple ces immenses impôts qu'ont rendus nécessaires les malheurs de la guerre passée. » (*Sur le sacre,* Cf. *de Bello civili,* et lib. I, *ad Margaritam.*) — [4] Voy. M. Taillandier, *loc. cit.* p. 27.

Des révoltes peuvent avoir lieu ; c'est par la douceur qu'il les faut terminer. Une bonté paternelle convient au roi. On propose de retrancher, « à quelque prix, hasard ou perte que ce soit, » tous les rebelles comme « membres corrompus ; » mais c'est quand il n'y a plus espoir de guérison qu'on en vient à cette extrémité. Couper, si l'on peut guérir, c'est faire l'office de bourreau, non de médecin ; la justice ne tend pas à la cruauté, mais à la gloire de Dieu et à l'amendement des hommes[1]. Avant la révolte, le rôle du roi est d'être impartial entre les factions[2].

Un roi doit être juste envers ses voisins comme envers ses sujets. S'il leur a fait des promesses, qu'il les observe scrupuleusement. Qu'il ne cherche pas à augmenter sa gloire par des exploits, ses États par des conquêtes ; qu'il défende son territoire et respecte celui d'autrui[3]. Un des inconvénients du luxe est de pousser aux expéditions ; l'État ne se suffit plus à soi-même ; ni son territoire n'est assez fertile, ni ses citoyens assez industrieux ; il en est réduit à faire envahir les pays limitrophes, en mettant sur pied une immense cavalerie et une flotte coûteuse : « Ainsi naissent les guerres injustes[4]. »

[1] *Le But de la guerre et de la paix.* — [2] « Il y en a qui disent que le roi devroit se montrer d'un côté ou d'un autre, et que par à on pourroit amener la division : qui est autant, en mon jugement, que dire que le roi, s'étant déclaré d'un côté, devroit assembler une armée pour détruire l'autre ; chose qui est non-seulement répugnante au nom de chrétien que nous portons, mais à toute humanité. » (*Harangue aux états généraux de Saint-Germain-en-Laye*, 26 août 1561.) — [3] *Harangue aux états d'Orléans.* — [4] *Satire.*

La guerre, une fois engagée, ne nous affranchit pas de toute obligation ; il est honteux que des chrétiens la fassent entre eux à la manière des Scythes et des Indiens[1].

Tel est l'ensemble des lois morales qui régissent les hommes placés sur la terre pour tendre à une fin unique par des voies différentes, des devoirs auxquels ils sont tous soumis, soit en leur qualité commune d'hommes, soit à raison de leurs conditions diverses. Peut-être serait-il imprudent de compter que chacun trouvera en soi, non-seulement la règle à suivre, mais les moyens, les secours nécessaires pour l'observer. Les lois pourront-elles leur en fournir ? « Celles des Perses ont été louées sur toutes les autres, parce que elles ont été plus faites pour garder que les hommes ne vécussent vicieux que pour punir les vices[2]. » L'Hospital ne demandait pas mieux que de suivre l'exemple de Cyrus ; cette économie, cette simplicité, tant regrettées par lui, il voulait les imposer et il ne réussit pas à les faire renaître par des lois somptuaires, que lui seul observait et qui par conséquent n'étaient inutiles que pour lui[3].

Il est impossible d'être toujours vertueux; la morale et la religion conseillent le repentir à ceux qui ont failli ; il faut mettre à profit et les maladies que Dieu envoie à nos corps pour guérir nos âmes en nous faisant songer à lui, et les désastres qui,

[1] Lib. III, *de Theavilla capta.* — [2] *Harangue aux états d'Orléans.* — [3] M. Villemain, *Vie de l'Hospital.* Voy., sur ces lois somptuaires, M. Taillandier, *loc. cit.*, p. 186 et suiv.

en tombant sur les États, leur apprennent à rétablir la justice dans leur sein.

Aux yeux de l'Hospital, la morale est liée essentiellement au christianisme. De là sans doute la fermeté de sa doctrine. On n'y trouve pas de défaillances et d'incertitude ; il est rare de rencontrer une intelligence à la fois plus modérée et moins sceptique ; il se fait l'idée la plus pure de la vertu ; il ne songe nullement à l'altérer pour la rendre d'une pratique facile, mais en lui la droiture d'esprit adoucit la rigidité que produit quelquefois la droiture de cœur ; il voit trop juste pour tomber dans les excès, comme il a l'âme trop bien située pour reculer jamais devant les extrémités. Le christianisme est sa foi et lui donne sa règle ; mais il possède et respecte l'antiquité, dont il parle si purement la langue. Il n'hésite pas à lui demander des exemples pour ces vertus que la piété inspire et complète. Cependant il ne paraît point l'adorer avec le fanatisme de ses doctes contemporains ; il craindrait de rendre son âme païenne en même temps que son esprit.

Le siècle où l'Hospital a vécu, les affaires où il a été mêlé, l'ont forcé à répéter sans relâche le pur enseignement qu'il avait reçu du christianisme et de l'antiquité. Sa morale est, en grande partie, une œuvre de réaction contre les excès et les crimes dont il était entouré. Il avait commencé par admirer la France avec confiance. Il reprochait au cardinal Du Bellay de s'attarder à Rome, en lui disant : « La piété envers Dieu, envers les parents, est-elle moin-

dre chez nous ? y a-t-on moins le sentiment de l'honnête ? Nous avons des lois, un droit, des magistrats pour veiller sur les mœurs, les entretiens de la douce amitié, des mariages fidèles, des familles vraies[1]. » Passage unique dans les œuvres de l'Hospital ! Bientôt les mœurs de ses contemporains ne lui inspirent que de l'horreur : « Au regard des mœurs, tous les États se corrompent ; la religion se perd en même temps[2]. » Il se plaint de la décadence, si prompte, si complète depuis Louis XII[3]. Le luxe a tout envahi ; la débauche règne ; il n'est plus d'épouse fidèle ; les magistrats sont aussi corrompus que les courtisans, les nobles sont parjures et assassins, le clergé ignorant et dépravé. La guerre civile ajoute encore, non-seulement aux maux, mais à la corruption du pays. L'obéissance et le respect sont inconnus désormais ; la franchise est perdue ; le courage disparaît à mesure que la cruauté se développe. Il n'est pas un seul trait de ce tableau qu'on puisse croire emprunté par l'Hospital aux banales peintures des moralistes ou des satiriques, tout y est vrai, actuel pour lui ; tout y est historique pour nous. Aussi ses plaintes éloquentes respirent-elles une indignation profonde. On y sent en même temps le désespoir d'un homme qui, au milieu des plus grands périls et des maux les plus épouvantables, regarde l'horizon sans voir d'où viendra le salut pour la patrie, pour la société elle-même. Seul dans la ville maudite, il y cherche en vain les cinq justes qui doivent détourner le courroux de

[1] Lib. I, *ad Musas Romanas.* — [2] *Rem. touchant l'état du royaume.* — [3] *Ad ducem Guisianum.*

l'Éternel. Cependant il redit encore les lois révélées, sinon avec l'espoir de toucher les cœurs, du moins pour soulager sa conscience, consoler les victimes et justifier Dieu.

CHAPITRE II

LA BOÉTIE

La figure de la Boétie est plus intéressante à contempler que ses ouvrages à étudier. C'est Montaigne qui nous la fait connaître, c'est son amitié, ce sont ses louanges ; elle a un charme doux et sévère : on y trouve l'attrait d'une vive sensibilité et cette grâce mélancolique qu'une mort prématurée répand après coup, quelquefois d'avance, sur ses victimes ; on y trouve la dignité d'une vertu que la jeunesse a rendue plus difficile et fait paraître plus admirable, et, si l'on ne craint pas que chez l'auteur des *Essais* la vivacité de la tendresse ait altéré la sûreté du jugement, on y peut reconnaître la trace d'un génie malheureusement perdu ponr l'humanité. Mais nous en sommes réduits à des espérances, à peine osons-nous dire à des promesses, que nous savons trompées. Nous ne connaissons par nous-mêmes que ses ouvrages, des ébauches. Si on les étudie, ce n'est pas pour ce qu'ils contiennent, c'est parce qu'ils sont de lui. Les pensées qu'il y exprime sont autant de témoignages qu'il rend sur lui-même, et dont nous

nous servons pour vérifier, compléter ou préciser les traits que nous a rendus Montaigne. Les *Essais*, en nous inspirant pour lui une haute estime, nous ont donné le désir de connaître ses sentiments sur les sujets importants, sur celui de tous qui nous intéresse le plus, la morale.

Personne ne semble avoir pris la vertu plus au sérieux que la Boétie. Nous pouvons croire ce que dit Montaigne de sa piété, de sa justice, de sa « haine capitale et jurée contre tout vice[1]. » La Boétie était un de ces hommes rares qui se croient obligés à respecter en leur vie les vérités dont ils sont convaincus. A son lit de mort, il recommandait à Montaigne « de montrer par effet que les discours que nous avions tenus ensemble pendant notre santé, nous ne les portions pas seulement en la bouche, mais engravés bien avant au cœur et en l'âme, pour les mettre en exécution aux premières occasions qui s'offriroient, ajoutant que c'étoit la vraie pratique de nos études et de la philosophie[2]. »

Aussi se montrait-il exigeant en fait de vertu, même envers un ami comme Montaigne. D'un cœur trop haut pour le flatter, d'un esprit trop ferme pour se faire illusion à soi-même, il était loin de le considérer comme arrivé à la perfection ; il se contentait de lui dire : « Vous avez un plus grand combat à soutenir, vous que vos amis savent également propre aux grands vices et aux grandes vertus[3]. » Il ajou-

[1] *Lettre de Montaigne à l'Hospital, — La Boétie*, éd. de M. Feugère. — [2] *Lettre de Montaigne à son père* sur la mort de la Boétie. — [3] *Épître à Montaigne.*

tait, il est vrai : « Déjà vous atteignez certainement au bien ; j'admire votre victoire et m'en réjouis. » Mais la victoire ne lui paraissait pas un triomphe, car il terminait ainsi : « Oh ! s'il m'était donné, s'il vous était donné, ô Montaigne, de goûter les fruits de la vertu ! Essayons l'un et l'autre : si nous ne devons pas les obtenir et en jouir, mourons en travaillant à les conquérir. »

Il n'est pas très-sûr du fondement qu'il doit donner à cette morale dont il a l'instinct, à cette vertu dont il a le respect. Est-ce « la raison, si elle naît avec nous, ou non, qui est une question débattue au fond par les académiques et touchée par toute l'école des philosophes[1] ? » Question qu'il n'examine pas, se bornant à donner une décision en quelque sorte provisoire pour le besoin de la grande cause dont il s'est fait le défenseur : « Pour cette heure je ne penserois point faillir, en croyant qu'il y a en notre âme quelque naturelle semence de raison, qui, entretenue par bon conseil et coutume, fleurit en vertu, et, au contraire, souvent ne pouvant durer contre les vices survenus, étouffée s'avorte. » Mais la nature ne donne pas à tous les mêmes dispositions, et il est une puissance plus forte qu'elle, la coutume : « La nourriture nous fait *toujours* de sa façon, comment que ce soit, malgré la nature... »

Cependant le principal ouvrage de la Boétie repose sur ces deux idées, qu'il y a un fond de l'âme commun à tous, et qu'il faut triompher de la coutume :

[1] *Discours sur la servitude volontaire.*

« Le naturel de l'homme est bien d'être franc et de le vouloir être ; mais aussi sa nature est telle que naturellement il tient le pli que la nourriture lui donne. Disons donc ainsi, qu'à l'homme toutes choses lui sont naturelles, à quoi il se nourrit et accoutume; mais seulement lui est naïf, à quoi sa nature simple et non altérée l'appelle. »

Ainsi, tout en reconnaissant la souveraineté de la coutume, en admettant même qu'elle est conforme à la nature, le philosophe assure qu'il existe « une nature simple et non altérée, » qui peut l'emporter sur cette souveraineté quelquefois perverse. Nous y trouvons le fondement de la liberté[1]. Comment douter que nous n'y trouvions aussi celui de la vertu?

Il ne suffit pas de combattre la force de la coutume : il faut s'en servir et la rendre salutaire autant qu'elle peut être nuisible. C'est la tâche de l'éducation, qui doit commencer au moment où la nourrice abandonne l'enfant, avant les premiers jeux[2].

La Boétie a donné de la liberté une démonstration qui sert à une partie de la morale : « Nature, le ministre de Dieu et la gouvernante des hommes, nous a tous faits de même forme, et, comme il semble, à même moule, afin de nous entreconnaître tous pour compagnons, ou plutôt frères[3]. » Si elle a mis des inégalités entre nous, elle n'a pas entendu nous placer « en ce monde comme dans un champ clos et

[1] « C'est bien pour néant de débattre si la liberté est naturelle, puisqu'on ne peut tenir quelqu'un en servitude sans lui faire tort, et qu'il n'y a rien au monde de si contraire à la nature (étant toute raisonnable) que l'injure. » (*Ib.*) — [2] *Épître à Montaigne* : « *Ergo maturc.....* » — [3] *Discours*, etc.

n'a pas envoyé ici-bas les plus forts et les plus avisés, comme des brigands armés dans une forêt, pour y gourmander les plus faibles. Mais plutôt faut-il croire que, faisant ainsi aux uns les parts plus grandes et aux autres plus petites, elle vouloit faire place à la fraternelle affection, afin qu'elle eût où s'employer, ayant les uns puissance de donner aide, et les autres besoin d'en recevoir. » Ainsi de l'égalité, le philosophe arrive à la charité, à la fraternité, là où ne s'est jamais avancé Montaigne. Il veut prouver que les hommes naissent tous libres : il commence par constater qu'ils sont tous égaux. Il n'en conclut pas directement que nul, n'étant supérieur à un autre, n'a le droit de l'asservir. Le droit de chacun à la liberté est pour lui la conséquence nécessaire de la charité que l'égalité naturelle impose à tous envers tous. « Ne peut tomber[1] en l'entendement de personne que nature ait mis aucun en servitude, nous ayant tous mis en compagnie. » Plût à Dieu que le droit à l'égalité, dont la Boétie se sert pour démontrer le droit à la liberté, n'eût jamais été tourné contre celui-ci, le plus précieux pour les nobles âmes, le plus nécessaire pour les sociétés politiques !

Faut-il voir dans le raisonnement de la Boétie l'influence des stoïciens, celle de Sénèque en particulier, ou celle du christianisme ? Il semble que ce soit plutôt la première. L'ouvrage tout entier est stoïcien, nullement chrétien. La Boétie, raisonnant d'après l'Évangile, eût rappelé que la nature avait fait les

[1] *Discours*, etc.

hommes pour être unis, que Jésus-Christ seul leur avait appris à se traiter mutuellement de frères : enseignement perdu, même pour un grand nombre de ses disciples.

La morale, pour la Boétie, n'est pas fondée sur la religion, quoiqu'il ait été d'une piété sincère et qu'il attache une importance capitale aux devoirs de l'homme envers le Créateur. Dieu ne paraît qu'à la fin de son discours, comme « assuré témoin de nos faits et juste juge de nos fautes. »

L'épître latine à Montaigne est un vrai traité de morale, où l'auteur détourne les jeunes gens du vice, eu leur faisant voir à quels dangers il expose, combien les joies qu'il donne sont courtes et trompeuses, tandis que la vertu procure au sage un bonheur pur et durable. Rien n'indique cependant qu'il embrasse la doctrine épicurienne, qui déclare l'homme fait pour le plaisir et lui recommande la vertu comme en étant la source la plus certaine. En conseiller habile, la Boétie cherche à donner le goût de la sagesse et choisit les arguments les plus propres à faire impression sur l'esprit du jeune homme auquel il est présumé parler[1]. C'est par l'intérêt qu'il le prend ; celui qu'entraîne l'insidieuse volupté ne peut être traité autrement. Il faut ajouter que l'épître est imitée d'Horace ; comment ne reproduirait-elle pas, avec la facile tournure de son style, la meilleure partie de sa facile doctrine ? Quoi de plus légitime d'ailleurs ? Sans doute la vertu est belle, mais le vice

[1] Il ne veut point parler comme un oncle sévère : « *Ludam vacuus blandisque ferocem Aggrediar melius.* »

est attrayant; il est plus malaisé de s'attacher fermement à la première que de se laisser mollement entraîner au second : pourquoi ceux qui recommandent le bien ne feraient-ils pas valoir toutes les raisons de le cultiver avec zèle, et négligeraient-ils celles qui peuvent être les plus efficaces sur un grand nombre d'esprits?

Du principe philosophique passons aux règles de conduite. La morale publique tient naturellement plus de place que la morale privée chez la Boétie; ce qui domine dans le premier et le plus important de ses ouvrages, ce n'est pas seulement l'amour, c'est le devoir de la liberté, « qui est un bien si grand et plaisant, qu'elle perdue, tous les maux viennent à la file et les biens mêmes qui demeurent après elle perdent entièrement leur goût et saveur, corrompus par la servitude. » Nous avons dit comment il démontre le droit naturel de chacun à cette liberté : « Nous ne sommes pas seulement nés en possession de cette franchise, mais aussi avec affection de la défendre. » Le devoir des hommes est évidemment de la conquérir quand ils l'ont perdue, de la conserver quand ils la possèdent. S'ils y manquent, c'est par lâcheté de cœur, et quelle est cette lâcheté, puisqu'ils n'ont pas de périls à braver pour s'affranchir d'un seul qui les opprime tous, puisqu'il leur suffit de lui retirer sa force en lui retirant leur obéissance? « Quel monstre de vice est ceci, qui ne mérite pas encore le titre de couardise, qui ne trouve pas de nom assez vilain, que nature désavoue avoir fait et la langue refuse de le nommer ! »

Le devoir imposé aux hommes de défendre leur liberté ne leur permet guère de supporter la monarchie. La Boétie commence son discours en déclarant « que la puissance d'un seul, dès lors qu'il prend ce titre de maître, est dure et déraisonnable ; » il refuse de placer la monarchie parmi les républiques, « pour ce qu'il est malaisé de croire qu'il y ait rien de public en ce gouvernement où tout est à un. » Sans doute, en sujet respectueux, il met à part la France et ses princes, « si bons en la paix, si vaillants en la guerre que, encore qu'ils naissent rois, si semble-t-il qu'ils ont été, non pas faits comme les autres par la nature, mais choisis par le Dieu tout puissant, devant que naître, pour le gouvernement et la garde de ce royaume. » Éloge trop hyperbolique pour être sincère[1] ! Comment les hommes peuvent-ils souffrir « les pilleries, les paillardises, les cruautés... d'un seul..., d'un seul hommeau, et le plus souvent du plus lâche et féminin de la nation, non pas accoutumé à la poudre des batailles, mais encore à grand peine au sable des tournois ; non pas qui puisse par force commander aux hommes, mais tout empêché de servir vilement à la moindre femmelette. » Il y a plus d'un Valois à qui cette vigoureuse invective s'appliquait avec une déplorable exactitude.

Des tyrans rien n'est bon ; contre eux tout est permis. L'humanité de Jules César « fut plus domma-

[1] Et bientôt démenti, car il ajoute : « Encore, quand cela n'y seroit pas, si ne voudrois-je pas entrer en lice pour débattre la vérité de nos histoires, ni l'éplucher si privément pour ne tollir ce bel état où se pourra fort escrimer notre poésie françoise. »

geable que la plus grande cruauté du plus sauvage tyran qui fut oncques, pour ce que, à la vérité, ce fut cette venimeuse douceur qui, envers le peuple romain, sucra la servitude. » A trois reprises, la Boétie proclame le meurtre du tyran légitime et glorieux : il donne des éloges à Caton d'Utique demandant un poignard pour tuer Sylla ; il réunit Harmodius et Aristogiton, Thrasybule, le premier Brutus et Valerius, Dion, qui ont tous « vertueusement pensé » à délivrer leur patrie, et qui « l'exécutèrent heureusement, » le second Brutus et Cassius. Enfin il se plaint que le peuple romain ait fait à César plus d'honneur qu'il n'en devait faire à homme du monde, « si ce n'étoit possible à ceux qui l'avoient tué. » Une seule condition est nécessaire pour que le meurtre du tyran soit légitime, c'est que les hommes qui l'entreprennent aient en vue le rétablissement de la liberté. Les conspirations tramées contre les empereurs romains ne tendaient qu'à chasser le tyran, sans abolir la tyrannie : « Aussi à ceux-là, dit la Boétie, je ne voudrois pas même qu'il leur en fût bien succédé et suis content qu'ils aient montré, par leur exemple, qu'il ne faut pas abuser du saint nom de la liberté pour faire mauvaise entreprise. »

Ni les tyrans, ni les assassins n'ont manqué pendant le seizième siècle, mais les grands crimes sont postérieurs au *Discours de la servitude volontaire*. Sans doute, à les voir, la Boétie en aurait eu horreur. Il s'est trouvé aussi des esprits généreux qui ont réclamé, pour les hommes en général et en particulier pour le royaume, des droits conférés par la

nature ou reconnus à nos aïeux; mais ce fut quand les troubles civils et religieux eurent commencé, quand, la royauté se faisant mépriser pour son impuissance, haïr pour ses excès, il parut indispensable de trouver une autorité qui lui fût supérieure, et que la philosophie ou l'histoire donnèrent la pensée de la chercher dans la nation. Le seizième siècle n'a pas inspiré le *Discours ;* d'où vient à ce jeune homme une passion sans frein pour la liberté, bien perdu depuis si longtemps qu'il semblait devoir échapper au désir comme au souvenir ? De l'antiquité. A cette époque, marquée par la renaissance intellectuelle, et sous l'empire de l'enthousiasme qu'elle inspirait, l'érudition éveillait des sentiments naturels, mais inconnus, et faisait passer chez les modernes l'esprit des générations éteintes, conservé dans les livres qui reparaissaient chaque jour. On ne peut signaler précisément chez la Boétie l'influence de telle ou telle école. Il s'était fait ancien, empruntant aux historiens, aux philosophes, aux poëtes, cet amour de la liberté qui fut commun à tous. Le meurtre du tyran, glorifié par eux, ne pouvait être condamné par lui. L'érudition donne souvent des doctrines toutes faites, auxquelles l'esprit n'ose rien changer ; d'ailleurs, les opinions qu'on prend dans l'étude des livres sont plus absolues que celles qui naissent de l'expérience personnelle.

La Boétie avait seize ans d'après Montaigne[1], dix-huit ans d'après d'autres témoignages, quand il com-

[1] *Essais*, liv. I, ch. XXVII.

posa son *Discours de la servitude volontaire*. Il se garda de le publier, et il est permis de croire que ses idées s'adoucirent peu à peu. Comme son ami, affligé, effrayé du spectacle que lui offre un âge « où règne le crime et domine la passion, où toute probité gît abandonnée, où l'honneur souillé n'a plus de prix, » il voit la cause de ce désordre dans les guerres religieuses, il en fait retomber la faute sur les réformateurs et s'attache au parti royaliste et catholique. Durant sa vie, il célèbre les chefs orthodoxes et il chante en vers latins la grotte du cardinal de Lorraine à Meudon. S'il fait ressortir l'insuccès du duc François de Guise en Italie et réclame contre l'enthousiasme qu'avait inspiré la prise de Calais, sous prétexte d'attaquer les poëtes flatteurs, en revanche, quand le même François de Guise tombe sous le poignard de Poltrot, il ne peut exprimer sa douleur ; il accuse celui qui a entrepris de détruire sa patrie avec un fer cruel et de soutenir une guerre impie contre les dieux ; il désigne Coligny. Aussi, se voyant près de mourir, conjure-t-il un frère de Montaigne, qui s'était fait protestant, de revenir au catholicisme[1]. Ceux qui avaient connu le mieux la Boétie le défendirent mort contre l'opinion qu'aurait pu donner de lui son discours républicain, imprimé quelques années après la Saint-Barthé-

[1] « Vous voyez combien de ruines ces dissensions ont apportées en ce royaume, et vous réponds qu'elles en apporteront de bien plus grandes. Et, comme vous êtes sage et bon, gardez de mettre ces inconvénients parmi votre famille, de peur de lui faire perdre la gloire et le bonheur duquel elle a joui jusqu'à cette heure. » (Montaigne, *Lettre à son père*).

lemi dans un recueil hostile à la royauté ; Montaigne se refuse à le loger dans ses *Essais*, comme il en avait l'intention, « pour ce qu'il a trouvé que cet ouvrage a été depuis mis en lumière et à mauvaise fin, par ceux qui cherchent à troubler et changer l'état de notre police. » Ce n'était pas, à l'en croire, autre chose que l'exercice d'un écolier, convaincu, il est vrai, qui « eût mieux aimé être né à Genève qu'à Sarlat, et avec raison. Mais il avoit une autre maxime souverainement empreinte en son âme, d'obéir et de se soumettre très-religieusement aux lois sous lesquelles il étoit né. Il ne fut jamais un meilleur citoyen, ni plus affectionné au repos de son pays, ni plus ennemi des remuements et nouveautés de son temps [1]... » L'historien de Thou déclara que ceux qui avaient publié l'œuvre de la Boétie, pour en faire une arme contre la royauté, avaient complétement altéré sa pensée[2].

Sur la morale privée, la Boétie est presque muet. Néanmoins, dans le *Discours sur la servitude volontaire*, il montre en passant combien elle est elle-même intéressée à la conquête et à la conservation de la liberté. Cette liberté fait seule des hommes courageux ; la servitude naît de la lâcheté et ne produit que des lâches. Il en est de toutes les vertus comme de la valeur : « Les gens assujétis ont le cœur bas et mol et sont incapables de toutes choses grandes. »

Il insiste avec chaleur sur la chasteté, quand il s'adresse à Montaigne. Le sujet qu'il traite, c'est l'é-

[1] *Essais*, liv. I, ch. 27. — [2] *Hist.*, V, 13, cité par M. Feugère. *Introd.* aux Œuvres de la Boétie.

ducation; mais il concentre tout son effort sur un point. Le jeune homme, né d'illustres aïeux et fait pour la cour, s'indigne à la pensée de passer ses nuits courbé sur les livres et d'ignorer seul, à son âge, les plaisirs de l'amour. Le maître, sans l'effaroucher par des remontrances sévères, cherche à lui prouver que son intérêt est d'être chaste, en montrant les inconvénients de l'amour, soit qu'il se porte sur une femme mariée, soit qu'il s'adresse à une courtisane. Il commence par le détourner de l'adultère : « Quoi donc, s'écrie le jeune homme, il ne me reste qu'à courir les filles sans conduite ! » Le maître se récrie : « Pourquoi malignement dénaturer mes paroles? ce ne sont pas les noms, c'est la chose qu'il faut fuir. » Il lui représente les joies permises du mariage, auxquelles l'invitent et la loi et la nature, et traite d'insensé celui qui les abandonne pour se livrer aux courtisanes. Le dernier conseil que donna la Boétie mourant à sa nièce fut d'être chaste : « Ne te laisse point emporter aux plaisirs; fuis comme peste ces folles privautés que tu vois les femmes avoir quelquefois avec les hommes; car, encore que sur le commencement elles n'aient rien de mauvais, toutefois petit à petit elles corrompent l'esprit et le conduisent à l'oisiveté et de là dans le vilain bourbier du vice. Crois-moi : la plus sûre garde de la chasteté à une fille, c'est la sévérité[1]. »

Ce conseil-là est, sans nul doute, inspiré par la religion ; elle seule s'est préoccupée de la chasteté;

[1] Montaigne, *Lettre citée.*

en a fait un devoir impérieux. Avant de recommander la sévérité à sa nièce, la Boétie lui avait recommandé la dévotion envers Dieu, comme la principale partie de notre devoir et « sans laquelle nulle autre action ne peut être ni bonne ni belle, et celle-là y étant bien à bon escient, elle traîne après soi, par nécessité, toutes autres actions de vertu. » C'est moins, on le voit, de la morale philosophique que de la morale religieuse.

La Boétie a fait un assez grand nombre de vers français. Ils ne fournissent rien pour le grave sujet qui nous occupe. Il n'y est question que de l'amour. Chose étonnante! les vers latins des hommes du seizième siècle nous font quelquefois beaucoup mieux connaître que leurs poésies françaises l'état vrai de leur âme et leurs pensées. Soit mépris pour la langue vulgaire, soit condescendance pour les personnes qui n'en connaissent pas d'autre, elle ne leur sert qu'à exprimer une passion, vraie ou feinte; car souvent l'amour n'y est qu'un thème. Les poésies de la Boétie, faciles, harmonieuses, sont remarquables par une décence à laquelle le seizième siècle ne nous a pas habitués. Il est aisé de voir qu'il ne se bornait pas seulement à conseiller la chasteté, qu'il l'observait lui-même; sa conduite devait être conforme à sa morale, si l'on en juge par son langage.

Il est des hommes dont le nom représente une idée. Il semble qu'elle ne puisse se détacher d'eux. La Boétie vit, grâce à Montaigne, mais il ne vit qu'avec Montaigne, à son côté, à sa suite. Il a été porté par lui vers l'immortalité, comme Dante s'attachant

à la robe flottante de Virgile. Il est devenu le type de l'amitié, mais peut-être de l'amitié au second rang, car la postérité, mettant entre Montaigne et lui une inégalité que le premier n'eût jamais soufferte, l'a un peu réduit au rôle de Pylade. Si on le détache un moment de l'auteur des *Essais*, il prend un aspect différent, il reste un type particulier et intéressant. Il représente la jeunesse avec le vif intérêt qu'elle porte aux choses de ce monde, son ardent désir de s'y mêler, pour y être meilleure et plus habile que les autres, son vif regret de partir sans avoir montré ce qu'elle y pouvait faire, et surtout son incorruptible honnêteté. Sans doute l'immixtion de la jeunesse dans le gouvernement n'est pas à désirer : elle y porterait plus d'ardeur généreuse que de modération et de prévoyance; elle compromettrait l'avenir, dont elle se croirait maîtresse, le bien, qu'elle voudrait accomplir sans précautions et sans retards; elle ferait dominer en tout l'absolu. Mais s'il n'est pas souhaitable qu'elle dirige la politique, il est bon qu'elle s'y intéresse, qu'elle s'en occupe, qu'elle cherche à la connaître et à la comprendre, dût-elle juger inconsidérément des résolutions dont elle ne devine pas toujours les motifs, malgré ses audacieuses conjectures; qu'elle en blâme les mauvaises pratiques, dût-elle se montrer trop sévère pour des défaillances auxquelles la bonne et la mauvaise fortune ne l'ont pas encore exposée. La politique doit attirer les jeunes gens; quand ils ont le chagrin de ne pas exercer actuellement une influence même légère, ils ont l'arrière-

pensée, ils forment le rêve de jouer plus tard un rôle prépondérant, nullement désintéressés, malgré leur probité, puisqu'ils associent leur triomphe à celui de la justice et de la vérité, dont ils aiment à se croire les instruments indispensables. Ils changent en un domaine idéal où ils transportent leur aventureuse hardiesse, leur rigidité de principes et de théories, leur facile magnanimité, ce terrain qui est essentiellement celui de la réalité, où ils n'arriveront qu'avec peine et en petit nombre, éclairés et refroidis par l'âge, lents à prendre un parti, sachant que dans la plus petite question sont engagés des droits et des intérêts innombrables, dont aucun ne doit être sacrifié, assez instruits du passé pour être capables de prévoir l'avenir, résignés aux concessions, aux influences, préparés aux surprises des événements comme aux misères des hommes. Heureux, s'ils gardent encore quelque étincelle de la flamme dont ils brûlèrent jadis, s'ils deviennent indulgents pour les faiblesses de l'âge mûr qui pense au présent, sans devenir sévères pour les illusions généreuses de la jeunesse qui vit dans l'avenir, s'ils ne considèrent pas le bien et le mal comme deux moyens également nécessaires et permis de gouverner les hommes, s'ils parviennent aussi vertueux que sages au terme de cette carrière où ils sont entrés inexpérimentés et purs !

CHAPITRE III

MONTAIGNE

C'est toujours un travail délicat que de rechercher et de réunir les opinions d'un auteur sur tel ou tel sujet pour en faire une théorie. On risque fort d'altérer la pensée, ne fût-ce qu'en la déplaçant ou en la précisant. On lui donne une forme dogmatique, qui peut être contraire à l'intention, antipathique même à l'esprit de l'écrivain. On fait disparaître sous l'uniformité d'une affirmation constante les nuances, les incertitudes, les contradictions; la rigidité systématique remplace le libre mouvement de l'intelligence; en même temps le faux et l'emprunté remplacent le vrai et le naturel. Montaigne est parmi les écrivains qu'il est le plus difficile de réduire en système. Il craint d'affirmer, il se plaît à douter. Les doctrines philosophiques qu'il embrasse le plus volontiers sont celles qui tendent à rabaisser l'orgueil de l'homme, en mettant à néant ses prétentions à la science. Il ne songe pas à chercher et à faire connaître la vérité, à laquelle il ne croit pas. Il lui suffit de se peindre lui-même et lui seul; en-

core ce tableau de l'humanité, considérée dans un seul individu, manque-t-il nécessairement d'unité, car l'auteur laisse apparaître avec franchise, ou plutôt il fait ressortir avec complaisance toutes les parties diverses de sa nature, les mobiles variations de son jugement.

Cependant le scepticisme ne règne pas seul, même chez Montaigne. Il affirme, lui aussi, plus qu'il n'en aurait voulu convenir et plus qu'on ne le croirait au premier abord. La diversité de ses impressions, la mobilité de ses opinions n'empêchent pas qu'il n'y ait chez lui un certain fond assez solide. La forme systématique et dogmatique lui aurait répugné par-dessus tout : il se serait empressé de désavouer ses plus chères idées, si elles l'avaient revêtue à ses yeux. Il n'en est pas moins vrai qu'il avait certaines idées personnelles et fixes. En recherchant celles qui sont relatives à la morale, nous serons forcé de les présenter sous la forme que Montaigne aimait précisément le moins. N'oublions pas cette antipathie, de peur de méconnaître l'esprit de l'écrivain et de commettre un perpétuel contre-sens dans l'étude de sa pensée.

La nature du livre n'embarrasse pas moins que celle de l'esprit. Montaigne se peint lui-même, il n'enseigne pas. C'est cette peinture qui doit servir d'enseignement, mais dans quelle mesure? Il n'est pas toujours aisé de démêler ce qu'il constate en lui et ce qu'il recommande à autrui. Certes, il ne prétend pas à la perfection ; il se reconnaît des défauts et des vices ; il est prêt à confesser qu'il y a eu bien

des hommes plus vertueux que lui et il n'aurait garde d'adresser à ses lecteurs l'insolent défi de Rousseau. Mais, d'un autre côté, il ne s'estime pas mauvais et corrompu ; il croit valoir autant et même mieux que ses contemporains ; il trouverait suffisamment honnêtes ceux qui le seraient comme lui, et ne jugerait ni raisonnable d'exiger, ni possible d'obtenir davantage du commun des hommes. Il ne se donne pas comme le modèle de ce qui doit être fait, mais comme l'exemple de ce qui peut être fait. Les vertus auxquelles il n'atteint pas lui paraissent dépasser la mesure ordinaire de l'humanité.

Une autre cause d'incertitude est le grand nombre de ses citations. On ne sait pas toujours jusqu'à quel point il approuve et s'il veut s'approprier ce qu'il cite. Il est fort aise que certaines choses aient été dites, mais par d'autres, et il prend un grand plaisir à les répéter, mais sous leur nom. Il obéit au même besoin de discrétion en atténuant fréquemment sa pensée par ces mots : *à l'aventure*, *peut-être*. Quand il affirme une proposition, il est rare qu'il y appuie en la développant ; il passe à une autre ; la moindre transition lui suffit. Il ressemble à ce personnage de roman qui, pour éviter de se compromettre en parlant trop longtemps de chaque chose, faisait du dernier mot d'une phrase le point de départ d'une conversation toute nouvelle. Est-ce chez Montaigne prudence politique ou discrétion naturelle ? L'une et l'autre sans doute. On vante sa naïveté, mais ce serait montrer trop peu de finesse que de n'en pas apercevoir beaucoup dans ses écrits. Il est prudent

et a une telle horreur du martyre qu'il ne veut même pas être apôtre.

Pourquoi ne signalerions-nous pas un danger redoutable pour ceux qui s'occupent de Montaigne, le danger de citer à l'excès ? Ce que l'on copiera est parfaitement connu de tout le monde, on le sait et l'on copie malgré soi. On veut faire connaître la pensée de Montaigne, comment lui donner une autre expression que celle de Montaigne? Peut-on prétendre à dire mieux et plus clairement que lui? Si l'on veut résumer ce qu'on recueille chez lui de doctrines, l'ouvrage n'est-il pas tout fait dans ses écrits, et, ce qui est gênant, plusieurs fois pour une? Montaigne répète beaucoup, mais avec quelle variété de ton et de style, paraissant toujours nouveau, bien qu'il soit souvent le même, ajoutant ou modifiant d'ordinaire, ce qui fait qu'on hésite entre plusieurs formes également heureuses, plusieurs nuances également délicates de la même idée! Si l'on rappelle seulement ses pensées, on craint de rencontrer ses paroles dans la mémoire de chacun. Enfin quel n'est pas l'attrait de cette prose admirable, si vive malgré ses répétitions, si précise dans son abondance, pleine d'images familières et saisissantes, quelquefois énergique et grave, le plus souvent gracieuse, piquante, toujours originale? N'est-il pas difficile de résister au plaisir de la citer, comme pour en jouir soi-même une fois de plus, ainsi qu'on aime à débiter de beaux vers, dût-on être le seul à y trouver du charme?

I. — DE LA VERTU EN GÉNÉRAL

Selon Montaigne, ce qu'il y a d'important en nous, ce sont les mœurs; c'est à être vertueux que nous devons travailler. Aussi reproche-t-il au système d'éducation en vigueur de son temps de « meubler la tête de science, » sans former le jugement et donner la vertu[1], et veut-il que les premières leçons tendent uniquement à nous rendre plus sages et meilleurs[2]. Pour lui-même, s'il cherche dans les livres autre chose qu'un honnête amusement, c'est la science qui peut l'instruire à bien vivre et à bien mourir[3].

Nous devons examiner trois questions : Quelle est la condition essentielle de la vertu dans l'âme de l'homme? Quels sont les caractères de la vertu dans la conduite de l'homme? Sous quel aspect se présente-t-elle et quelle place occupe-t-elle dans le monde?

La condition essentielle de la vertu dans l'âme de l'homme, c'est la volonté continue et désintéressée d'être vertueux.

Il faut la volonté. Nous n'attribuons pas la vertu à Dieu, parce que sa bonté infinie procède sans effort de sa nature même[4]. Quant à l'homme, il peut naître bon, il ne naît pas vertueux. Sans doute « les âmes réglées d'elles-mêmes et bien nées, elles

[1] Liv. I, ch. xxiv. — [2] Liv. I, ch. xxv. — [3] Liv. II, ch. x. — [4] Liv. II, ch. xi.

suivent même train et représentent en leurs actions même visage que les vertueuses; mais la vertu sonne je ne sais quoi de plus grand et de plus actif que de se laisser, par une heureuse complexion, doucement et paisiblement conduire à la suite de la raison. » On prise si peu cette heureuse complexion, cette pureté naturelle de mœurs, qu'on ne sait comment les distinguer de l'imperfection et de la faiblesse, que les mots de bonté et d'innocence sont quelquefois employés comme des termes de mépris. Ce n'est même pas toujours à une disposition de l'âme, c'est à une faiblesse ou à une défaillance du corps que doit être imputée l'abstention du mal ou des plaisirs, qui passe pour une vertu et qui obtient le nom peu mérité de sobriété, de chasteté, de tempérance.

Il faut à la volonté de quoi s'exercer, ne fût-ce que pour prouver son existence, et elle peut s'exercer de deux manières. La plus ordinaire et la plus aisée consiste à lutter, soit contre les difficultés extérieures, telles que les revers de la fortune et les maux physiques, soit contre les difficultés intérieures, telles que les passions. La plus rare et la plus difficile est celle de Socrate et du second Caton, qui, par force de raison, en étaient arrivés à n'avoir plus besoin de lutter, ne permettant même point aux passions de naître en eux; celle des épicuriens qui trouvaient encore la volupté au milieu de la honte, des fièvres, de la pauvreté, de la mort, des tortures, et en faisaient les jouets de leur vertu.

Est-ce à dire que la volonté doive aller au-devant

des malheurs et des passions, pour faire naître l'occasion de montrer et d'entretenir sa force, soit dans une lutte pénible, soit dans un calme triomphe? Il y a des philosophes qui l'ont soutenu et qui ont agi en conséquence. Il n'est pas très-facile de voir si Montaigne, qui n'est pas tenté de suivre leur exemple, est disposé à embrasser leur opinion. En ce qui touche les maux extérieurs, il admire ceux qui ont le courage de les accepter d'avance pour n'en être pas abattus quand ils ne pourront s'y soustraire, et il reconnaît que le meilleur moyen de s'y préparer est de les subir, non d'en faire l'objet de l'étude et du raisonnement[1]. D'autre part, il trouve que la recherche volontaire, empressée, de la douleur, de la pauvreté est l'œuvre peu utile d'une vertu excessive[2], et que le plus grand mérite consiste à jouir des biens, tant qu'on les a, pourvu qu'on sache s'en passer lorsqu'on les perd[3]. Quant aux passions, la philosophie et la religion conseillent à l'homme de s'y dérober, en fuyant la tentation, plutôt que de chercher à les vaincre de front, et Montaigne développe la prière chrétienne : *Et ne nos inducas in tentationem*[4]. Mais il donne au gouverneur ce conseil moins prudent : « Pourvu qu'on puisse tenir l'appétit et la volonté sous boucle, qu'on rende hardiment un jeune homme commode à toutes nations et compagnies, voire au dérèglement et aux excès, si besoin est[5]. » D'après lui, l'homme vertueux doit

[1] Liv. II, ch. VI. — [2] Liv. I, ch. XXXVIII. — [3] Liv. I, ch. XXV. — [4] Liv. III, ch. X. — [5] Liv. I, ch. XXV.

avoir goûté le mal pour s'en abstenir en connaissance de cause et par un effort de volonté. C'est de cet effort que naîtra la vertu. Moyen redoutable d'éprouver et de former l'homme, qui peut rehausser le mérite exceptionnel de quelques-uns, mais qui perd à jamais plus d'une généreuse nature et qui n'est propre qu'à pervertir le plus grand nombre.

Le repentir, ce retour à la vertu, est soumis à la même condition que la vertu elle-même. En principe, Montaigne n'y a pas grande confiance; il y voit l'effet de cette mobilité naturelle aux hommes, qu'il signale souvent en lui-même et qui fait passer aussi souvent du bien au mal que du mal au bien[1]. Il ne peut croire à la sincérité, à l'existence même de la volonté chez ceux qui détestent leurs fautes et y retombent sans cesse. Enfin, il « hait cet accidentel repentir que l'âge apporte, » impuissance de la nature épuisée, qui se cache sous l'apparence de la vertu reconquise. Montaigne n'est-il pas ici trop sévère? Ne méconnaît-il pas la valeur véritable de ce qui se passe dans l'âme de l'homme sous le regard de Dieu, quand il refuse de tenir compte des dispositions intérieures, dès qu'elles ne peuvent être manifestées par des preuves sensibles?

La volonté d'être vertueux doit être continue. Montaigne a beau dire qu'il « n'est train de vie si sot et si débile que celui qui se conduit par ordonnance et discipline[2], » il n'en recommande pas

[1] Liv. III, ch. II. — [2] Liv. III, ch. XIII.

moins aux hommes de s'établir « un patron au dedans[1]. » La volonté produit une constante habitude, bien supérieure aux saillies de l'âme. Est-ce la vertu qui fait faire ces actions merveilleuses où l'homme dépasse, pour un moment, les limites de sa condition? Non ; c'est une passion ardente et passagère ; elle peut s'emparer du premier venu et le transformer en héros. L'ordre, la modération et la constance, voilà les vrais caractères de la vertu ; c'est la vie quotidienne d'un homme qui nous apprend s'il est vertueux[2]. Ne lui demandons ni des traits frappants, ni une grandeur continue : « Le prix de l'âme ne consiste pas à aller haut, mais ordonnément[3]. »

Enfin la vertu est désintéressée. Elle « n'avoue rien, que ce qui se fait par elle et pour elle seule[4]. » L'intérêt y trouve bien son compte : « Quand, pour sa droiture, je ne suivrois le droit chemin, je le suivrois pour avoir trouvé, par expérience, qu'au bout du compte c'est communément le plus heureux et le plus utile[5]. » Mais cet avantage qu'on trouve dans la vertu, il ne faut pas l'y chercher, ou l'on cesse d'être vertueux. La seule récompense que nous ayons le droit d'attendre ici-bas, c'est la satisfaction de notre propre conscience[6].

La vertu répudie les actions qu'inspirent l'intérêt personnel, la crainte, l'habitude, l'amour de la gloire. C'est ce dernier sentiment surtout que Montaigne redoute et combat, ennemi dangereux et par

[1] Liv. III, ch. II. — [2] Liv. II, ch. XXIX. — [3] Liv. III, ch. II. — Liv. I, ch. XXXV. — [5] Liv. II, ch. XVI. — [6] Liv. III, ch. II.

la faculté qui lui appartient de produire des effets semblables à ceux de la vertu et par la puissance qu'il a sur notre âme. Sous ce mot d'amour de la gloire, Montaigne comprend deux sentiments assez différents : le désir qu'a chacun, même le plus humble, d'être estimé par ceux qui le connaissent, et celui qu'ont certains hommes de donner à leurs noms l'éclat et la durée; il s'attache principalement au second sens. Il sait quel est le prestige de la gloire, et il reconnaît, avant Pascal et la Bruyère, que les philosophes qui conseillent de la mépriser sont les premiers à la souhaiter[1]. Non-seulement elle flatte notre orgueil, mais encore elle nous procure certains avantages réels, en nous faisant acquérir la bienveillance d'autrui et en nous assurant contre les offenses. D'un autre côté, elle sert au genre humain tout entier ; il est utile que les hommes, sujets ou princes, soient contenus dans leur devoir par la crainte de la honte et le désir de la louange; mais c'est parce qu'ils « ne se peuvent assez payer d'une bonne monnoie qu'on y emploie encore la fausse. » La gloire est indifférente aux hommes de bon sens, car elle est dispensée par le sort, et, pour l'obtenir, nous sommes réduits à nous laisser juger par « la commune et la tourbe, mère d'ignorance, d'injustice et d'inconstance, » par le peuple, dont l'estime est injurieuse, puisqu'il ne sait discerner ce qui est louable[2]. Bien plus, l'amour de la gloire ne peut être que nuisible pour la vertu;

[1] Liv. II. ch xvi. — [2] Liv. III, ch ii et x.

celui qui le possède agit pour le dehors; qui l'empêchera de faire le mal quand il n'aura plus de témoin ? A quel danger ne sera-t-il pas exposé, s'il est réduit à choisir entre son honneur et sa conscience[1]?

Le moraliste fait aux femmes une application immédiate de ses maximes : il se plaint malicieusement de ce qu'elles appellent honneur leur devoir, comme si elles rendaient tout au monde, rien à leur conscience et à Dieu, et leur conseille de chercher une autre excuse que celle de leur gloire, quand elles ont à refuser ce qu'on leur demande. Ce n'est pas seulement leur conduite, c'est encore et surtout leur âme qui doit être réglée; faire dépendre leur vertu de leur réputation, ce serait les exposer à faillir dès qu'elles se verraient assurées du secret.

On comprend que Montaigne goûte peu les philosophes qui font de la gloire la légitime récompense de la vertu et de l'amour qu'elle inspire un motif d'être vertueux. De là son antipathie pour la personne et pour les doctrines de Cicéron. Cette antipathie l'entraîne loin : « Cet homme-là, dit-il, fut si forcené de cette passion, que, s'il eût osé, il fût, ce crois-je, volontiers tombé en l'excès où tombèrent d'autres, que la vertu même n'étoit désirable que pour l'honneur qui se tenoit toujours à sa suite. » Ainsi le sincère Montaigne ne craint pas d'accabler Cicéron en lui prêtant une opinion évidemment exagérée.

[1] Liv. II, ch. XVI.

Pourquoi se défie-t-il à ce point de l'amour de la gloire et de ses effets, lui qui reproche fréquemment à la philosophie de méconnaître, d'offenser la nature, en nous privant de jouissances permises et préparées par celle-ci? Pourquoi condamne-t-il et veut-il détruire en nous un sentiment naturel, susceptible à la fois d'élever notre âme et de donner à notre existence de l'intérêt et du charme? Faisons d'abord la part des propres sentiments de Montaigne; concentrant sur lui-même son affection comme son étude, se détachant de tout pour n'être arraché à rien par la mort, insensible à ce qui n'agissait pas directement sur lui, il repoussait la passion de la gloire comme une attrayante sirène qui eût tenté de le troubler dans son isolement moral, qui l'eût au moins contraint à faire des efforts pour se défendre contre elle. Il se demandait quel avantage il retirerait d'un vain bruit qui ne parviendrait pas à ses oreilles. Préoccupé de l'insensibilité où il serait plongé après la mort, il ne goûtait pendant la vie aucun plaisir à songer qu'il ne serait pas oublié par la postérité. En second lieu, il craignait les empiétements de l'amour de la gloire; il n'en est pas de ce sentiment comme des autres, qui n'aspirent point à prendre la souveraine direction de l'âme; celui-ci la dominerait sans résistance et donnerait la règle à toute la conduite. Ne sait-on pas, en outre, que Montaigne était sincère? La sincérité était la plus pure de ses qualités et peut-être en faisait-il la première des vertus. Ceux qui désirent la gloire sont quelquefois forcés à être pour paraître; mais n'arrive-t-il

pas souvent qu'ils se contentent de paraître? N'y a-t-il pas un mensonge dans leur conduite, quand ils cherchent à se faire croire autres qu'ils ne sont en réalité[1]?

Quels sont les caractères de la vertu dans la conduite de l'homme?

On la représente souvent comme étant d'une pratique difficile et pénible. Cette idée, qui procède tantôt d'une doctrine philosophique et religieuse, tantôt d'un préjugé vulgaire, paraît fausse à Montaigne. La vertu est facile, voilà ce qu'il ne se lasse pas de répéter, voilà ce que le gouverneur doit enseigner à son élève[2]. Aussi est-elle accessible à tous, aux enfants comme aux hommes, aux simples comme aux savants. Elle n'est pas moins douce qu'aisée à pratiquer; cette douceur ne consiste pas seulement dans les fruits qu'elle donne, dans la satisfaction qu'elle procure à la conscience; la vertu ne réclame de nous rien de pénible ou même de désagréable.

Cette vertu si facile et si douce surprend au premier abord. On ignorait qu'on eût si peu de peine à être bon. L'esprit tout plein des leçons austères que prodiguent la religion et la philosophie, on s'était décidé à s'armer de courage pour être vertueux; une nouvelle et séduisante doctrine vient nous enseigner que le courage est inutile et nous dispense du travail. Faut-il croire la philosophie la plus autorisée ou la plus attrayante?

Mais quel est le fond de la pensée de Montaigne?

[1] V. liv. III, ch. x. — [2] Liv. I, ch. xxv.

Il se plaint de ne trouver que vices et crimes autour de lui, il sait et il proclame que la vertu est rare; serait-elle rare, si elle était facile? Lui-même, examinant la condition essentielle de la vertu dans l'âme de l'homme, nous dit : « La vertu refuse la facilité pour compagne, et cette aisée, douce et penchante voie, par où se conduisent les pas réglés d'une bonne inclination de nature, n'est pas celle de la vraie vertu : elle demande un chemin âpre et épineux[1]. » Il est malaisé d'avoir une volonté assez ferme pour l'emporter sur les difficultés intérieures ou extérieures dont on est assailli, plus malaisé encore d'arriver à cette perfection où l'âme est tellement sûre d'elle-même qu'elle n'a plus d'assaut à craindre, et le moraliste nous dit humblement : « Il s'en faut tant que je sois arrivé à ce premier et plus parfait degré d'excellence, où de la vertu il se fait une habitude, que du second même je n'en ai fait guères de preuve[2]. »

Reconnaissons une certaine inconséquence, au moins dans les paroles de Montaigne. Il y a cependant une pensée très-claire, à laquelle il reste ordinairement fidèle.

L'homme pour être vertueux n'a qu'à suivre la nature : « Nature est un doux guide : mais non pas plus doux que prudent et juste[3]. »

[1] Liv. II, ch. XI. — La contradiction éclate jusque dans les métaphores : pour représenter la facilité de la vertu (l. I, ch. XXV), Montaigne dit qu'on peut y arriver par « des routes ombrageuses, gazonnées et doux fleurantes, plaisamment et d'une pente facile et polie comme est celle des voûtes célestes. » — [2] Liv. II, ch. XI. — [3] Liv. III, ch. XIII.

La nature d'une part nous apprend la modération dans la pratique du bien, d'autre part nous permet les jouissances en les réglant, et la vertu s'achève par la constance.

Le bien devient vicieux, « si nous l'embrassons d'un désir trop âpre et violent[1]. » Montaigne condamne la mère de Pausanias qui porta la première pierre devant la porte du temple où son fils était enfermé, et le dictateur Posthumius qui condamna à mort son fils coupable d'indiscipline. Cette vertu-là s'exerçait sur autrui. Montaigne défend aussi l'homme contre lui-même; la mortification lui paraît « l'action d'une vertu excessive[2], » quel que soit le motif pour lequel on se l'impose, qu'on veuille gagner le ciel ou se préparer aux revers de cette vie. Il y a plusieurs degrés dans la mortification. Elle peut consister à se priver des jouissances communes, même les plus légitimes, à vivre dans la solitude; Montaigne, plein d'un prudent respect pour le christianisme, n'ose pas trop blâmer « ces âmes vénérables, élevées par ardeur de dévotion et de religion à une constante et consciencieuse méditation des choses divines[3]. » Mais il a soin de les mettre à part de manière à enlever toute autorité à leur exemple, en permettant d'admirer leur conduite : il ne leur épargne même pas toujours ses moqueries. La mortification va plus loin ; les hommes font quelqufois subir à leurs corps les plus dures souffrances. Montaigne compare « les veilles, les jeûnes, les hai-

[1] Liv. I, ch. XXIX. — [2] Liv. I, ch. XXXVIII. — [3] Liv. III, ch. XIII.

res, les exils lointains et solitaires, les prisons perpétuelles, les verges et autres afflictions » aux sacrifices humains des anciens et des sauvages[1]. Quelle condamnation sanglante contre ces *afflictions* que le christianisme a exaltées sans les avoir exigées ! L'amour de la vertu a poussé à des extrémités plus étonnantes encore. Montaigne raconte l'histoire du jeune Spurina, qui se mutila la figure pour mettre fin aux coupables désirs inspirés par sa beauté : *les Vies des Saints* contiennent plusieurs traits semblables ; Montaigne, qui veut blâmer, aime mieux prendre ses exemples dans le paganisme ; il déclare qu'il admire un tel excès de vertu plus qu'il ne l'honore[2]. Il faut, du reste, le reconnaître avec lui, mieux vaut faire des présents de Dieu « un sujet de vertu exemplaire, » que de les détruire.

La nature conseille les jouissances en nous y disposant. La vertu ne les défend pas. C'est se tourmenter à plaisir que de diminuer encore, par austérité de doctrine, les plaisirs déjà si peu nombreux et si imparfaits que nous pouvons goûter ici-bas[3]. Quelles sont ces jouissances permises ? Celui-là commettrait une étrange erreur qui nous restreindrait à celles de l'intelligence ; qu'elles gardent le premier rang qui leur a été donné par Socrate, soit, mais qu'elles ne prétendent pas exclure celles du corps[4]. L'homme est composé d'un corps et d'une âme ; ces deux parties ne sont pas pour être enne-

[1] Liv. I, ch. XXIX. — [2] Liv. II, ch. XXXIII. — [3] Liv. I, ch. XXIX. — [4] Liv. III, ch. XIII.

mies l'une de l'autre; au contraire, la nature a établi entre elles une intime et indissoluble société. Le philosophe a des arguments singuliers pour démontrer la légitimité de la place faite par lui au corps dans la vie humaine. N'invoque-t-il pas l'exemple des saints qui faisaient participer le corps à la pénitence de l'âme[1]? la résurrection de la chair appelée à la vie éternelle[2]? Il arrive à une conclusion qui eût surpris les saints, quoique mise sous leur patronage : le corps doit trouver ici-bas une complète satisfaction. Ce n'est donc pas manquer à la vertu, c'est se conformer à la nature, que de se livrer avec mesure aux plaisirs des sens. Montaigne permet au sage de subir les lois de Vénus et de Bacchus[3]; c'est assez dire. Quant à l'âme, loin de rester étrangère aux voluptés corporelles, elle doit s'y associer, d'abord pour en prendre sa part, ensuite pour rendre aux sens le service de leur imposer la tempérance. La vertu « est la mère nourrice des plaisirs humains; en les rendant justes, elle les rend sûrs et purs; les modérant, elle les tient en haleine et en appétit; retranchant ceux qu'elle refuse, elle nous aiguise envers ceux qu'elle nous laisse, et nous laisse abondamment tous ceux que veut nature, et jusques à la satiété, sinon jusques à la lasseté, maternellement : si d'aventure nous ne voulons dire que le régime qui arrête le buveur avant l'ivresse, le mangeur avant la crudité, soit ennemi de nos plaisirs[4]. » On voit quel pas fait

[1] Liv. III, ch. v. — [2] Liv. II, ch. xvii. — [3] Liv. III, ch. xiii. — [4] Liv. I, ch. xxv.

Montaigne dans la voie où il s'est engagé et qu'il trouve « vraie, commode et sainte[1]. » Il ne se contente pas de détruire l'incompatibilité établie avant lui entre la vertu et les plaisirs ; pour recommander la première, il célèbre l'avantage qu'on trouve à la pratiquer lorsqu'on veut goûter les seconds ; il lui donne la fonction singulière d'assurer et d'étendre nos jouissances. La vertu ainsi comprise n'est-elle pas aussi aisée qu'agréable? La philosophie ne tient-elle pas l'étonnante promesse qu'elle avait faite?

Les sages que Montaigne vante le plus, Socrate, Caton d'Utique, Épaminondas, ne s'imposaient pas de mortifications; mais ils ne passent pas pour s'être livrés aux jouissances. Montaigne a toujours des éloges pour les hommes qui s'abstiennent des communs plaisirs par force de volonté, et des excuses pour ceux qui les goûtent sans excès; il fait la liste des gens vertueux assez large pour y mettre ceux-ci au dernier rang, après avoir mis ceux-là au premier.

Il souhaite qu'il y ait le plus grand nombre possible d'hommes vertueux; il désire l'être lui-même; mais, ne se souciant pas de convertir les autres, ni de se convertir soi-même, il modifie la vertu; il la rend accessible pour qu'elle cesse d'être délaissée. On pourrait objecter que l'essence et les conditions de la vertu ne dépendent pas d'un philosophe. Aussi donne-t-il à son plan l'autorité de la nature elle-même, à laquelle il prétend revenir, et qui n'a pu

[1] Liv. I, ch. XXI.

demander l'impossible à ses enfants, de la raison universelle, méconnue par les philosophes qui nous ont imposé d'impraticables devoirs[1].

La constance achève la vertu.

La constance est cette force qui fait que l'homme ne se laisse ni dominer par les passions, ni abattre par les maux.

La première de ces deux applications paraît s'accorder assez mal avec la doctrine que nous venons d'exposer. Permettre, conseiller à l'homme de goûter les jouissances naturelles de l'esprit et du corps, en lui recommandant de rester son maître et de vaincre ses passions! Montaigne ne désespère pas de se faire écouter et d'obtenir, malgré son indulgence, ou plutôt grâce à son indulgence, ce que n'ont pas obtenu les philosophes avec leur sévérité. N'est-ce pas remporter la victoire sur ses passions que de s'imposer la modération, la tempérance au milieu des jouissances? D'ailleurs, si le sage profite des biens et des plaisirs qui lui sont offerts, il ne souhaite pas ceux qui se trouvent hors de sa portée, rangeant ses désirs à sa puissance et prenant pour devise ce mot de Socrate : *Selon qu'on peut*[2].

Quelle sera précisément la tâche de la constance contre les passions? Quant aux passions en elles-mêmes, il nous serait impossible et nous ne devons pas désirer de les détruire. Ce serait détruire en nous le germe de la vie[3], la cause qui a produit toutes

[1] Liv. III, ch. IX. — Combien ne loue-t-il pas Socrate d'avoir mis la philosophie à la portée de tous! (Liv. III, ch. XII.) — [2] Liv. III, ch. III. — [3] Liv. III, ch. I.

les belles actions. Appliquons-nous à les diriger et à les dominer. Elles ont une histoire, divisée en deux parties : nous trouvons dans la première un mouvement involontaire, irrésistible de l'âme ou du corps ; dans l'autre les conséquences de ce mouvement et l'influence qu'il exerce sur la raison, puis sur la conduite. Quand les stoïciens conseillent au sage d'extirper les passions, les péripatéticiens, de les modérer, ils ne pensent pas « aux premières visions et fantaisies » dont nul ne saurait s'exempter, mais à l'empire que l'âme peut leur laisser sur elle-même[1]. On ne les empêchera jamais de naître ; il faut les empêcher de nous gouverner. Mais qu'on y prenne garde dès le moment où elles naissent ! Heureuses les âmes douées de l'impassibilité stoïque, où elles meurent aussitôt ! Le vulgaire, chez qui elles grandiraient, les doit arrêter sans retard ; ceux qui n'ont pu s'opposer à leurs commencements seront sans force contre leurs progrès. Les modérer, une fois qu'elles sont développées, est beaucoup plus difficile que de les éviter dès l'origine[2].

Il est, du reste, des accommodements avec la morale. Sans doute la perfection est d'être toujours maître de soi ; mais elle est difficile à atteindre. Ceux qui en sont incapables sont-ils réduits à se ronger intérieurement à force de se contenir ? Un tel effort ne ferait qu'accroître la force des mouvements qui naîtraient en eux. Il vaut encore mieux produire ses passions au dehors que de les couver à ses propres dépens[3].

[1] Liv. I, ch. XII. — [2] Liv. III, ch. X. — [3] Liv. II, ch. XXXI.

La seconde application de la constance est de ne se laisser point abattre par les revers et les maux. C'est cette vaillance philosophique, bien plus grande et plus pleine que la vaillance militaire, « une force et assurance de l'âme, méprisant également toute sorte de contraires accidents, équable, uniforme et constante, de laquelle la nôtre (la vaillance militaire) n'est qu'un bien petit rayon[1]. » Elle a ses limites; elle n'empêche l'homme ni de craindre les maux, ni de faire ses efforts pour y échapper : « Tous moyens honnêtes de se garantir des maux sont non-seulement permis, mais louables. » Elle a pour effet de « porter de pied ferme les inconvénients où il n'y a point de remède[2]. » Il en est des maux comme des passions ; il ne dépend pas de nous que les uns ne nous frappent, que les autres ne nous agitent ; la vertu est inébranlable pour les uns et pour les autres.

La pensée de Montaigne ressort de cette page où il commence par vanter la facilité de la vertu, par montrer que toutes les jouissances lui sont permises. Il ajoute que, « si la fortune commune lui faut, elle lui échappe ou elle s'en passe, et s'en forge une autre toute sienne, non plus flottante et roulante. » En un mot, elle use des biens qui sont à sa disposition, « mais son office propre et particulier, c'est savoir user de ces biens-là réglément et les savoir perdre constamment[3]. » Les deux espèces de constance sont comprises dans cette phrase.

[1] Liv. II, ch. VII — [2] Liv. I, ch. XII. — [3] Liv. I, ch. XXV.

Que cette fermeté de l'âme donne à celui qui la possède, sinon le bonheur, du moins une sereine tranquillité, rien de plus certain. Il est donc vrai que la vertu, dont elle est une partie essentielle, est douce à pratiquer, même pour ceux qui paraissent malheureux. Est-il aussi vrai qu'elle soit facile et que cette constance ne nous demande aucun effort? Montaigne ne sait-il pas le contraire et ne le dit-il pas, dès qu'il est en face de la douleur et qu'il ne cherche plus à gagner des adorateurs à la vertu? C'est, à ses yeux, un difficile problème que d'apprendre à supporter patiemment le mal : il semble qu'il ait renoncé à en donner la solution. Les traits de constance, il les admire infiniment; mais le moyen de les imiter, il ne le connaît pas. Son bon sens lui fait repousser la théorie qui nie la réalité de la douleur pour nous mettre en état de la surmonter[1]; il lui arrive néanmoins de la discuter longuement, de paraître même y adhérer[2]; mais c'est parce qu'il désirerait infiniment qu'elle fût vraie. Pour échapper à la douleur, ne nous suffirait-il pas de chercher dans l'âme notre principal contentement et de la faire seule et souveraine maîtresse de notre condition? Il ne s'agit que de trouver un biais propre à notre repos. Selon Épictète, les hommes sont tourmentés par l'opinion qu'ils ont des choses et non par les choses elles-mêmes. L'âme peut se persuader qu'Épictète a raison, et dès lors tout ce qui a pour le monde l'apparence du mal en perdra pour elle la

[1] Liv. II, ch. XII. — [2] Liv. I, ch. XL.

réalité. Qu'on cherche tous les motifs qui ont inspiré la patience et la résignation aux malheureux, et qu'on en choisisse un dans le nombre pour se l'adapter. Comme s'il dépendait de chaque homme d'imposer une conviction à sa raison dans l'intérêt de sa sensibilité, et comme si la triste réalité des chagrins et des maux n'était pas assez forte pour détruire ce vain échafaudage d'illusions et de songes, construit dans l'esprit au temps du bonheur! Un autre moyen plus facile à pratiquer, recommandé par l'expérience personnelle du moraliste, consiste à faire diversion à la douleur[1]. C'est ainsi qu'arrivé près de la vieillesse, éprouvé par la maladie, Montaigne tient encore à la vie « par la vie seulement, » s'appropriant les vers de Mécène que devait traduire la Fontaine, ayant dans « son vivre coliqueux... de quoi se consoler et de quoi espérer[2]. » En quelque état que soit l'homme, il trouve en lui ou hors de lui une consolation, une ressource, ne fût-ce que l'existence elle-même, un point que le sort n'a pas frappé, où la douleur n'a point pénétré; au lieu de le laisser gagner par le mal et de le livrer à l'ennemi, qu'il le défende soigneusement, qu'il s'y retire, qu'il s'y renferme. Enfin Montaigne recommande au gouverneur d'assouplir et de fortifier le corps par les plus pénibles exercices, car « l'accoutumance à porter le travail est accoutumance à porter la douleur[3]. » C'est d'ailleurs faire beaucoup que de retrancher du nombre de nos douleurs ou de diminuer par la force de l'habitude nos souffrances physiques.

[1] Liv. III, ch. IV. — [2] Liv. II, ch. XXXVII. — [3] Liv. I, ch. XXV.

Nous sommes loin, on le voit, de la vraie constance. Dans celle que le moraliste enseigne, il n'y a que du calcul et du procédé; la vertu n'y a aucune part et n'en tire aucun profit.

Enfin la vertu est faite pour le monde. C'est la plus parfaite manière de vivre, mais de vivre dans les conditions où l'homme est placé par la nature, sur la terre, dans la société. La solitude ne lui convient pas sans doute : « La contagion est très-dangereuse en la presse[1], » et l'on devient vite méchant au contact des méchants. Mais l'isolement ne guérit pas non plus de tous les vices. D'ailleurs ceux qui n'ont d'autres moyens de rester bons que de se soustraire au commerce de leurs semblables sont beaucoup au-dessous de ceux qui savent être vertueux dans le monde en satisfaisant à toutes les obligations qu'il leur impose : « Le bien-vivre du jeune Scipion a mille façons; le bien-vivre de Diogène n'en a qu'une[2]. » Ajoutons que si nous devons beaucoup à nous-mêmes, nous devons un peu à la société[3]. Montaigne conseille à plusieurs reprises de fuir la cour par prudence, mais il n'en interdit par absolument le séjour; lui-même y était resté assez longtemps, souvent retourné, et il est possible qu'il ne s'y soit pas déplu[4].

Une fois que le monde est ainsi ouvert à la vertu, elle n'a rien de mieux à faire que de se fondre, pour ainsi dire, dans la vie ordinaire, et de s'y faire sentir sans s'y faire remarquer : « La forme de vivre

[1] Liv. I, ch. xxxviii. — [2] Liv. II, ch. xxxiii. — [3] Liv. II, ch. xviii. — [4] M. A. Grün (*La vie publique de Montaigne*, ch. iv, *Relations de Montaigne avec la cour*, note, p. 136).

plus usitée et commune est la plus belle; toute particularité m'y semble à éviter;... l'usage public donne loi à telles choses[1], » et le sage doit le suivre en ayant soin de n'en être pas esclave. S'y refuser, ce serait faire acte de folie ou se rendre coupable d'affectation[2]. Il sera simple de mœurs. Montaigne craint beaucoup l'ostentation; il demande l'aisance et la naïveté dans la vie privée : n'est-il pas fidèle à son principe qui est la conformité à la nature?

Comment la vertu que nous venons de décrire ne serait-elle pas d'un commerce agréable? La science même qui l'enseigne n'a vraiment rien de triste et de sévère. Montaigne n'aime pas la tristesse qu'il appelle « un sot et vilain ornement[3]. » Selon lui, « il n'est rien plus gai, plus gaillard, plus enjoué et à peu qu'il ne die plus folâtre que la philosophie[4], » et il invoque le jugement commun de tous les sages pour donner à la morale sa place dans les festins et dans les jeux.

Ce que nous avons dit peut se résumer en un mot : la vertu est flexible. La vie du monde offre nécessairement à ceux qui y sont mêlés les situations les plus diverses; nul ne se peut flatter d'avoir trouvé une règle invariable à suivre et la vertu perdrait son crédit si elle ne savait s'adapter à toutes les circonstances : « Les plus belles âmes sont celles qui ont plus de variété et de souplesse[5]. » Les Stoïciens ne s'étaient pas trompés quand ils avaient

[1] Liv. III, ch. XIII. — [2] Liv. I, ch. XXII, cf. I, XXV : « Toute étrangeté et particularité en nos mœurs et conditions est évitable, comme ennemie de société. » — [3] Liv. I, ch. II. — [4] Liv. I, ch. XXV. — [5] Liv. III, ch. III.

demandé à leur sage « d'être autant expert et entendu à l'usage des voluptés naturelles qu'en tout autre devoir de la vie[1]. » Aussi, traitant de sottises la discipline et l'ordonnance, Montaigne veut-il que les jeunes gens se rejettent aux excès pour n'être pas incapable de supporter la débauche quand ils y seront forcés. Comment y seront-ils forcés ? Montaigne ne se montre pas très-exigeant sur ce point : « Il y a de la honte de laisser à faire par impuissance ou de n'oser ce qu'on voit faire à ses compagnons[2]. »

Les favoris de Montaigne dans l'antiquité, ce sont Socrate, Scipion Émilien, Épaminondas. Il a trouvé en eux des grands hommes flexibles et souples, qui obéissaient respectueusement aux usages comme aux lois de leur patrie, ne cherchant pas à se distinguer de leurs concitoyens, ne craignant ni de se compromettre ni de se pervertir en se mêlant à eux, pour qui la vertu n'était ni un fastueux ornement ni un gênant fardeau, qui se contentaient des plaisirs de l'enfance ou du vulgaire et les recherchaient avec empressement, plus admirables par la simplicité de leur vie privée que par la profondeur de leurs doctrines ou par l'éclat de leurs grandes actions.

Nous nous trompons peut-être, mais, quand Montaigne vante la facilité de la vertu, il nous semble qu'il pense à la vie de ces hommes illustres, à leur sagesse aimable et simple. Nulle peine ne s'y trahit

[1] Liv III, ch. XIII. — [2] Cf. I, XXV

au dehors; comment croire que l'âme ait à faire au dedans d'elle-même un travail malaisé et de pénibles efforts? Sans doute Montaigne est trop fin pour s'y être trompé lui-même; son admiration suffirait pour prouver qu'il comprenait la difficulté d'être un Socrate ou un Scipion Émilien. Mais ne tâchait il pas d'attirer les autres à la vertu, en les abusant, dans leur intérêt, par l'apparence de cette aisance, de cette facile et douce flexibilité, n'espérant pas, il est vrai, les entretenir toujours dans une si charmante erreur, mais ne demandant qu'à les y maintenir le temps nécessaire pour leur inspirer l'amour de la vertu, qui leur donnerait la force de considérer et de vaincre les difficultés, une fois qu'elles apparaîtraient?

On comprend moins que Montaigne propose aux jeunes gens Alcibiade pour modèle; c'est à cause de la puissance qu'il exerçait sur lui-même, de son génie et de ses mœurs flexibles. Le moraliste revient plusieurs fois à son idée comme à toutes celles auxquelles il tient : « Pour un homme non saint, mais que nous disons galant homme, de mœurs civiles et communes, d'une hauteur modérée, la plus riche vie, que je sache, à être vécue entre les vivants, comme on dit, et étoffée de plus de riches parties et désirables, c'est, tout considéré, celle d'Alcibiade, à mon gré[1]. » Jamais moraliste eut-il l'idée de proposer Alcibiade à l'imitation des hommes? La vertu, d'après Montaigne, est d'une extraordinaire facilité,

[1] Liv. II, xxxvi. — Cf. Liv. I xxv.

si l'élégant Athénien en est un des types achevés. Montaigne a-t-il été séduit par ces dehors brillants et gracieux qui avaient charmé avant lui le peuple léger d'Athènes, et dont il voudrait parer la vertu, mais qui, chez son héros, ornèrent tous les vices et firent passer sur plus d'un crime, par cette flexibilité de mœurs qui attestait, en effet, la puissance de l'âme sur elle-même, mais qui ne fut pas un instant dirigée par l'amour du bien?

Ainsi en résumé, dans notre âme, la condition essentielle de la vertu est la volonté continue et désintéressée d'être vertueux. Dans notre conduite, ses caractères généraux sont la facilité et la douceur de la pratique, la modération, qui condamne les mortifications et autorise les jouissances, même celles du corps, pourvu qu'il n'y soit pas commis d'excès, la constance, qui permet de résister aux passions, sans les détruire, aux maux, sans les rechercher. Dans le monde enfin, où est sa place et pour lequel elle est faite, elle se conforme aux usages de tous, est simple, aimable, gaie; son aisance et sa flexibilité font qu'elle se plie, sans décheoir, aux circonstances et aux besoins les plus différents.

Tel est l'idéal, mais l'idéal est trop souvent loin de la réalité; il y a des temps où il est impossible de pratiquer cette vertu naïve et pure, ainsi le « temps malade » où écrit Montaigne[1] : « La vie commune doit avoir conférence aux autres vies. » Caton n'est pas exempt de blâme : « La vertu assignée aux affai-

[1] Liv. III, ch. IX.

res du monde est une vertu à plusieurs plis, encognures et coudes, pour s'appliquer et joindre à l'humaine faiblesse ; mêlée et artificielle, non droite, nette, constante, ni purement innocente. » En un mot, il n'est pas de morale qui résiste à cette vérité de sens commun, que nul n'est tenu à l'impossible.

II. — LES DEVOIRS

L'homme a-t-il, dès cette vie, des devoirs en dehors du monde sensible, c'est-à-dire envers Dieu? La réponse à cette question est faite par la religion plutôt que par la morale. Montaigne surtout y doit répondre en renvoyant au christianisme, lui qui fait profession d'orthodoxie, dès qu'il prononce le nom de Dieu, et qui exprime une conviction arrêtée, sinon profonde et ardente. Cependant, même sur ce point, les *Essais* contiennent quelques observations propres à l'auteur, et qui touchent à la morale. Ainsi, dans le chapitre *Des prières*, il reproche aux hommes d'invoquer Dieu pour leurs desseins injustes, comme s'il n'était pas lui-même aussi juste que puissant, sans se dégager de leurs passions vicieuses, tandis qu'ils devraient s'amender en approchant de lui. Il insiste sur cette dernière idée, parce qu'il trouve sans doute un défaut de sincérité chez ceux qui se servent de leurs prières « comme d'un jargon;... espérant en tirer une expiation de leurs fautes. » Il taxe de folie et d'impiété ceux qui

accusent Dieu de leurs malheurs[1]. Enfin il blâme les supplices volontaires en l'honneur de la Divinité, parce que « cette contexture naturelle regarde, par son usage, non-seulement nous, mais aussi le service de Dieu et des autres hommes; c'est injustice de l'affoler à notre escient[2]. »

Rentrons sur le terrain propre de la morale, plus familier à Montaigne. Nous avons des devoirs envers nous-mêmes, envers nos semblables, même envers les êtres inférieurs de la création. Les premiers sont les plus impérieux de tous : « Nous nous devons en partie à la société, mais en la meilleure partie à nous[3]. » Ce passage même constate l'existence de nos devoirs envers les autres hommes; les *Essais* en parlent souvent; il s'agit tantôt des obligations que la loi naturelle nous impose à l'égard des individus, tantôt de celles qui nous lient à la société, au genre humain, société de tous les hommes, à la nation, société de tous les citoyens. Il n'est pas jusqu'aux êtres inférieurs de ce monde qui n'aient quelque chose à réclamer de nous, « non les bêtes seulement qui ont vie et sentiment, mais les arbres mêmes et les plantes. Nous devons la justice aux hommes, et la grâce et la bénignité aux autres créatures qui en peuvent être capables[4]. »

Ce serait néanmoins dénaturer la morale de Montaigne que d'attacher une trop grande importance à la division que nous venons d'indiquer. Pour qui va

[1] Liv. I, ch. IV. — [2] Liv. II, ch. XII. — [3] Liv. II, ch. XVIII. — [4] Liv. II, ch. XI.

au fond de sa pensée, notre devoir envers nous-mêmes est le premier de tous; ce n'est pas assez : il produit tous les autres; nous paraissons nous acquitter de nos obligations envers autrui, mais c'est à nous-mêmes que nous nous devons. Montaigne suppose l'homme dans la société et ne lui permet pas de s'en bannir pour acquérir ou conserver la vertu. Aussi sa morale est-elle principalement consacrée aux relations établies par la société, et aux devoirs qui en naissent. Le solitaire n'aurait rien à prendre chez lui. L'essentiel, c'est ce que l'homme se doit, mais dans ses rapports avec les autres hommes, au milieu desquels sa nature lui ordonne de vivre.

Le plus important des devoirs de l'homme envers soi-même est indiqué dans le passage suivant : « Ce grand précepte est souvent allégué en Platon : — Fais ton fait et te connois. — Chacun de ces deux membres enveloppe généralement tout notre devoir et semblablement son compagnon. Qui auroit à faire son fait verroit que sa première leçon, c'est connoître ce qu'il est et ce qui lui est propre, et qui se connoît ne prend plus le fait étranger pour le sien, s'aime et se cultive avant toute autre chose[1]... »

En premier lieu, l'homme doit s'étudier. Avec quel scrupule Montaigne n'a-t-il point observé ce précepte, passant sa vie à se regarder soi-même et ne se montrant en détail aux regards du monde entier que pour mieux apercevoir ce qu'il signalait

[1] Liv. I, ch. III.

soigneusement à autrui ! Comme il se plaint de ce que le dehors empêche les hommes de connaître ce qui est en eux, ce qui est eux-mêmes, livrés qu'ils sont à la science, à l'intérêt, à l'ambition, à la gloire, et comme il combat ces redoutables adversaires de la réflexion intime ! Quelle ironie dans cette phrase : « Cette opinion et usance commune, de regarder ailleurs qu'à nous, a bien pourvu à notre affaire, » et dans le développement qui suit, où il félicite l'homme de s'arracher à soi-même, cet « objet plein de mécontentement, » où il traite de commandement paradoxe » le fameux précepte de Delphes, où il suppose le dieu s'adressant à l'homme pour lui dire : « Tu es le scrutateur sans connoissance, le magistrat sans juridiction, et, après tout, le badin de la farce[1] ! »

En second lieu, il faut se cultiver soi-même. Précepte susceptible de sens nombreux et divers, qui les reçoit tous chez Montaigne. Nul homme n'a veillé sur sa propre existence avec une plus tendre et plus continuelle sollicitude. Loin de s'en défendre, il en tire gloire : « Autant que je puis, je m'emploie tout à moi[2]. » Il expose souvent ce qu'il fait, en avouant qu'il y a mieux à faire : tel n'est pas ici son sentiment.

Il cherche à déterminer « le vrai point de l'amitié que chacun se doit, amitié salutaire et réglée, également utile et plaisante. » La connaître, c'est atteindre « le sommet de la sagesse humaine et de notre bonheur. » Elle produit tous les devoirs :

[1] Liv. III, ch. IX. — [2] Liv. III, ch. XI.

« On trouve dans son rôle qu'on doit appliquer à soi l'usage des autres hommes et du monde; et, pour ce faire, contribuer à la société publique les devoirs et offices qui la touchent. Qui ne vit aucunement à autrui ne vit guères à soi : *Qui sibi amicus est, scito hunc amicum omnibus esse.*» En somme, « bien et saintement vivre, » d'une part, d'autre part, ne pas se sacrifier à autrui, tel est le vrai point de cette amitié. Si l'on doit penser à soi, c'est pour acquérir la vertu.

La vertu n'est pas tout; songeons à ce. que nous pouvons avoir de bonheur ici-bas, avec une condition essentiellement imparfaite, et tâchons de nous le procurer. Voilà une nouvelle manière de nous cultiver nous-mêmes, non moins chère à Montaigne que la précédente. L'une et l'autre ne s'excluent pas. Cette félicité défectueuse que nous devons poursuivre exige bien des choses que la vertu permet sans les prescrire, auxquelles une perfection excessive pourrait seule renoncer. L'homme, composé d'un corps et d'une âme, peut et doit satisfaire le premier comme la seconde. Pas de mortifications. Tant que la fortune clémente nous laisse jouir de la vie et de ses plaisirs, profitons-en, sans rechercher de volontaires privations, pour nous aguerrir d'avance contre des maux qui n'arriveront peut-être jamais, ou pour offrir à la Divinité un hommage qui ne saurait lui plaire, puisqu'il consiste à méconnaître ses lois et à mutiler son œuvre.

Les accidents qui peuvent troubler le bonheur sont de deux sortes : il en est que nous ne pouvons

éviter; il en est, au contraire, qui dépendent de nous-mêmes. Les premiers sont les maux physiques, les plus grands de tous, le chagrin que nous font éprouver les malheurs d'autrui, la perte de nos proches et de nos amis. Les seconds sont ceux que préparent l'ambition, l'amour de la gloire, de la science, des richesses. Armons-nous contre les uns et les autres. Dépouillons les maux inévitables de la force que leur donne notre propre imagination; c'est aux douleurs et aux infirmités du corps qu'il est le plus difficile de résister; encore peut-on arriver à les fuir par ruse, en profitant des heures de répit qu'elles nous laissent, des parties de notre personne qu'elles respectent, en faisant de la souffrance une habitude, ou en l'interrompant par la diversion. Si nous sommes incapables de défendre notre âme contre la tristesse que lui causent des morts répétées, les désastres de nos amis ou de notre pays, comme notre corps contre la maladie et la mort, du moins l'allégement nous est-il beaucoup plus aisé; habituons-nous à faire peu de cas de ce qu'éprouvent les autres, arrivons à la tranquillité par l'indifférence. Quant aux chagrins qui ne proviennent que de nous-mêmes, que de la direction donnée par nous à nos pensées, à nos efforts, des revers de la fortune ou des mécomptes de l'ambition, nous n'avons qu'à retrancher la cause qui dépend de nous pour échapper aux tristes effets sous lesquels nous nous sentons fléchir; redevenons tranquilles par l'obscurité de la vie et par la sage médiocrité des désirs.

L'homme qui comprend ainsi ce qu'il se doit ne s'impose pas le travail comme une stricte obligation : « Il n'est rien pourquoi je me veuille rompre la tête, non pas pour la science, de quelque grand prix qu'elle soit. Je ne cherche aux livres qu'à m'y donner du plaisir par un honnête amusement; ou, si j'étudie, je n'y cherche que la science qui traite de la connoissance de moi-même et qui m'instruise à bien mourir et à bien vivre[1]. » La lecture ne saurait avoir d'utilité qu'autant qu'elle inspire et développe le goût de la vertu. Mais que de fois Montaigne n'a-t-il pas reproché à la science et à la philosophie d'être impuissantes pour faire des âmes vertueuses et fortes, donnant la préférence au paysan le plus ignorant, quand il ne la donne pas au plus grossier animal, sur les savants et sur les sages! Le moraliste ne songe pas que l'homme doive cultiver la science dans l'intérêt d'autrui pour éclairer le monde. Une telle idée serait contraire à un système qui concentre le travail de chacun sur sa personne et sur ce qui peut lui profiter.

Le travail, la réflexion mènent souvent à révoquer en doute les opinions les plus anciennes, les plus répandues, les plus commodes. Qu'importe, dit-on, de nos jours surtout, si l'âme sacrifie sa tranquillité aux droits de la vérité? Montaigne, ce sceptique, croit que l'homme doit se procurer le repos plutôt que la vérité; il veut qu'on garde « les opinions communes et reçues, qui nous portent de la

[1] Liv. II, ch. x.

satisfaction et du contentement[1], » et rappelle que l'enfance et la simplicité ont été recommandées par la vérité même. Il se place volontiers sous le patronage de l'orthodoxie.

Les moralistes se demandent si l'homme a le droit de se donner la mort, quand il est las de la vie et se sent ou se croit incapable d'en supporter les souffrances accumulées. Un philosophe qui attache tant d'importance au bonheur et à la tranquillité ne pouvait manquer de poser une telle question, et il devait être tenté d'y répondre affirmativement. Montaigne s'en défend en plusieurs endroits. Il ne laisse pas voir clairement ce qu'il pense du suicide, quand il en traite *ex professo* dans le chapitre intitulé : *Coutume de l'île de Céa*[2]. Pour donner un exemple des humaines et vaines contestations, il rapporte ce qui a été dit pour et contre : « La douleur et une pire mort lui semblent les plus excusables incitations. » Le chapitre, écrit en apparence par un rédacteur impartial, qui fait connaître les arguments des parties adverses et ne conclut pas, contient plusieurs cas de suicide que Montaigne ne se contente pas d'excuser, auxquels il donne une approbation visible, quoique discrète. Il a soin de citer des exemples pris à la Bible et à l'histoire ecclésiastique, pour se mettre à couvert sous leur jugement favorable. Dans d'autres passages il se gêne moins. Il approuve le mot de Paul Émile à Persée, qui demandait à n'être pas mené en triomphe : « Le sa-

[1] Liv. II, ch. XII. — [2] Liv. II, ch. III.

voir mourir nous affranchit de toute sujétion et contrainte, » dit-il sans réserve[1]. Ce n'est pas un adversaire du suicide que l'homme qui exprime à tout propos son admiration enthousiaste pour Caton d'Utique, le considérant comme « un patron que nature choisit pour montrer jusques où l'humaine vertu et fermeté pouvoit atteindre[2], » appelant sa mort « une si noble action, un si bel exploit[3], » qui propose pour modèle au sexe féminin « trois bonnes femmes, » dont les deux premières ont poussé leurs maris à se tuer et sont mortes avec eux, dont la troisième, Pauline, s'est fait ouvrir les veines pour suivre le sien, Sénèque[4]. Enfin il examine s'il y a toujours du courage dans la mort volontaire, sans la blâmer en aucune façon, l'admirant quand elle montre de la grandeur d'âme[5].

Plus d'une fois déjà nous avons remarqué la conformité des théories de Montaigne avec ses propres inclinations. Qui sait si la faveur qu'il témoigne au suicide ne tient pas à la raison contraire, si cet homme profondément attaché à la vie n'admire pas chez les autres le courage d'y renoncer, parce qu'il sent qu'il ne l'aurait pas?

La fin des devoirs que nous avons passés en revue est sur la terre, dans la vie même de chacun. Montaigne songe rarement à l'immortalité, s'il parle souvent de la mort, et il ne semble pas croire qu'elle puisse nous imposer des obligations, sans doute

[1] Liv. I, ch. xix. — [2] Liv. I, ch. xxxvi. — [3] Liv. II, ch. xi, xiii et xxviii. — [4] Liv. II, ch. xxxv. — [5] Liv. II, ch. xiii.

parce qu'il tient à ne pas conduire la morale et à ne pas s'exposer lui-même sur un terrain réservé à la religion par le respect et par la prudence.

Il fait les devoirs de l'homme envers lui-même trop étendus, trop absorbants pour qu'il reste dans sa morale une grande place aux devoirs envers autrui. Il ne les conteste pas en principe, mais les renferme dans les limites les plus resserrées. Il est vrai qu'il ne prend pas ces devoirs pour mesure de ce qu'il est convenable et bon de faire envers les autres hommes. Notre propre intérêt exige davantage, l'intérêt de notre vertu, qui se développe et se fortifie en s'exerçant au profit de nos semblables, l'intérêt moins élevé, mais plus doux, de notre tranquillité, qui ne peut être assurée que si nous avons d'excellents rapports avec ceux qui nous entourent. Nous rendons ainsi aux autres ce que nous devons à nous-mêmes.

C'est à la justice qu'ils ont droit avant tout[1], sans distinction de pays[2]. Montaigne ne dit pas que la justice consiste seulement à ne faire pas de mal à autrui; il ne dit pas non plus qu'elle consiste à lui faire du bien. Si on lui avait demandé de poser une règle, il aurait sans doute gardé le silence, se réservant à lui-même et laissant à chacun la faculté d'apprécier et de faire ce que demanderaient les circonstances.

La justice nous commande de respecter le droit d'autrui; on peut se demander si elle prescrit de

[1] Liv. II, ch. XI. — [2] Liv. III, ch. IX.

servir son intérêt. Montaigne paraît le croire quelquefois. Il a une certaine indulgence pour l'ivrognerie, parce que c'est « un vice lâche et stupide, mais moins malicieux et dommageable que les autres qui choquent quasi tous, du plus droit fil, la société publique[1], » et l'une des raisons qui lui inspirent tant d'horreur pour le mensonge, c'est le tort que ce vice cause à tout le monde. Si la solitude lui semble avoir plus d'apparence et de raison, « c'est à ceux qui ont donné au monde leur âge plus actif et fleurissant[2]. »

Mais les hommes ne peuvent nous demander de renoncer à notre aise et de nous oublier nous-mêmes pour être envers eux plus que justes : « Il faut... n'épouser rien que soi. » Montaigne se déclare « commodément facile et prêt au besoin de chacun, » mais à condition « qu'ils ne veuillent de lui chose négocieuse et soucieuse[3]. »

N'est-il pas cependant certaines classes de personnes envers lesquelles la justice même nous impose plus que la justice, celles à qui nous sommes enchaînés par des liens particuliers de sang, de choix, de services ou d'habitude, notre famille, nos amis, nos bienfaiteurs, nos serviteurs?

Dans la famille se trouvent d'abord les époux. Montaigne conseille, avec beaucoup de raison, la décence et le respect réciproques dans les rapports qui résultent du mariage[4]. Il recommande par son propre exemple la fidélité conjugale[5]. Mais il établit

[1] Liv. II, ch. II. — [2] Liv. I, ch. XXXVIII. — [3] Liv. III, ch. IX — [4] Liv. I, ch. XXIX. — [5] Liv. III, ch. V.

une absolue incompatibilité entre l'amour et le mariage: il déclare que le premier est impossible, qu'il serait funeste dans le second[1] : « Un bon mariage, *s'il en est*, refuse la compagnie et conditions de l'mour: il tâche à représenter celles de l'amitié. C'est une douce société de vie, pleine de constance, de fiance et d'un nombre infini d'utiles et solides offices et obligations mutuelles[2]. » Le mari tient plus à sa femme et lui accorde plus d'estime qu'à sa maîtresse. Tout cela suffit-il?

Dans le chapitre *de l'Affection des pères aux enfants*[3], le moraliste veut que l'affection provienne uniquement de la raison et grandisse avec l'âge. Les nouveau-nés ne devraient inspirer aucune tendresse. Lui-même nous dit autre part : « J'en ai perdu en nourrice deux ou trois, sinon sans regret, au moins sans fâcherie[4]. » N'y a-t-il pas quelque affectation, même quand on a perdu ses enfants sans chagrin, à oublier leur nombre? « Une vraie affection et bien réglée devroit naître et s'augmenter avec la connoissance qu'ils nous donnent d'eux, et lors, *s'ils le valent*, la propension naturelle marchant quand et quand la raison, les chérir d'une amitié vraiment paternelle, et *en juger de même s'ils sont autres*, nous rendant toujours à la raison, nonobstant la force naturelle[5]. » Avec quelle sécheresse il applique ce dur principe! Il « approuve ce-

[1] Liv. II, ch. xv. — [2] Liv. III, ch. v. — [3] Liv. II, ch. viii. — [4] L. I, ch. xl. — La mention de ces pertes répétées se trouve dans les *Notes manuscrites* publiées par M. le docteur Payen (*Doc. inédits sur Montaigne*, n. 3, 1855), pag. 13, 14, 25, 28. Elle est d'une sécheresse qui répond au passage des *Essais*. — [5] Liv. II, ch. viii.

lui qui aime moins son enfant, d'autant qu'il est ou teigneux, ou bossu, et non-seulement quand il est malicieux, mais aussi quand il est malheureux et mal né,» s'autorisant, par une espèce de blasphème, du jugement que Dieu a porté sur un être si disgracié par lui! Il est vrai que la justice qui prescrit ce refroidissement doit le modérer[1]. Mais comment un père trouve-t-il dans les imperfections de son fils le triste avantage de ne pas s'attacher à lui?

Cependant les conseils que Montaigne donne aux pères sont excellents sur beaucoup de points, comme les reproches qu'il adresse à ses contemporains sont bien fondés. Il a compris admirablement l'éducation. Quand les enfants sont jeunes, il faut les élever avec le plus grand soin, ou du moins les faire élever par un gouverneur habilement choisi. L'éducation dresse les âmes pour l'honneur et la liberté; aussi Montaigne en proscrit la violence, les verges, dont le seul effet est « de rendre les âmes plus lâches ou plus malicieusement opiniâtres[2]. » Il s'indigne contre les parents qui, dans la chaleur de la colère, punissent leurs enfants et les accablent de mauvais traitements : « Ce n'est plus correction, c'est vengeance[3]. » Les enfants avancent en âge; les pères doivent se défaire de la jalousie qu'ils éprouvent à voir des fils marcher sur leurs talons : « Je trouve que c'est cruauté et injustice de ne les recevoir au partage et société de nos biens, et com-

[1] Liv. III, ch. IX. — [2] Liv. II, ch. VIII. — [3] Liv. II, ch. XXXI.

pagnons en l'intelligence de nos affaires domestiques, quand ils en sont capables, et de ne retrancher et resserrer nos commodités pour pourvoir aux leurs, puisque nous les avons engendrés à cet effet [1]. »

Cette justice, qui est la mesure des obligations et la règle de la conduite imposées au père, est largement entendue. Chose étonnante chez un homme de son siècle et de son pays, chez un magistrat appartenant aux provinces de droit écrit qui avaient gardé la tradition romaine! Montaigne se prononce contre les testaments; il blâme surtout ceux qui, après avoir retenu leurs biens toute leur vie, en laissent la jouissance à leurs femmes pour prolonger après leur mort la dépendance et la pauvreté de leurs enfants. Il va plus loin, nous l'avons vu, et demande aux pères de se dépouiller de leur vivant. Sans doute ceux-ci agiront prudemment en gardant la faculté de se dédire, en livrant à leurs fils la jouissance de leurs biens, sauf à la reprendre si l'occasion leur en est fournie, ou plutôt si la nécessité leur en est imposée, en retenant l'autorité d'ensemble, ne fût-ce que pour avoir le plaisir d'initier leurs successeurs à l'administration de leurs affaires. Mais que, sous couleur de conserver cette autorité, ils ne privent pas ceux qui viennent après eux de toute part dans leur fortune à l'âge où l'on jouit de la vie! Un vieillard n'a rien de mieux à faire que de se retirer dans l'endroit le plus

[1] Liv. II, ch. VIII

commode, mais le plus écarté de sa maison pour n'être pas gêné et ne gêner pas les autres.

Montaigne tient beaucoup à ce que les pères se fassent aimer de leurs enfants; pour y arriver, il faut qu'ils mettent de côté cette morgue qui ne permet pas à ceux-ci de prononcer le nom de *père*, jugé irrévérencieux, et les force à dire *monsieur*, comme s'ils parlaient à des étrangers. C'est l'abandon qui inspire la tendresse. Tout le monde connaît le passage, admiré de madame de Sévigné, où Montaigne rapporte les plaintes du maréchal de Montluc, regrettant de n'avoir pas fait connaître à son fils vivant l'affection qu'il avait pour lui. Montaigne ne veut point se préparer de tels regrets : « Je m'ouvre aux miens tant que je puis, » dit-il.

Pourquoi faut-il qu'« un petit bout d'oreille, échappé par hasard, » ne nous permette pas d'admirer sans réserve ce désir d'être aimé et cette facilité d'ouverture, d'y voir l'effet d'une générosité gratuite et désintéressée, la vertu d'une âme prête à se répandre en purs dons? Montaigne veut se procurer les douceurs de l'intimité, un commerce agréable avec ceux qui l'approchent; la morgue est également ennuyeuse pour qui la fait sentir et pour qui la subit. L'intérêt même n'enseigne-t-il pas aux pères que la meilleure sauvegarde de leur puissance est l'affection qu'ils inspirent? Dans ce coin où ils se doivent retirer pour n'être pas importuns, quand ils arrivent à la vieillesse, ils sont exposés à être trompés s'ils veulent continuer à être redoutables, comme ce gentilhomme dont la voix tonnante et l'humeur

grondeuse étaient accueillies par une déférence et une frayeur simulées, mais dont on se moquait une fois le dos tourné. Les foudres de l'autorité paternelle trouvent leur Salmonée dans un Jupiter hors d'âge : « Il y a tant de sortes de défauts en la vieillesse, tant d'impuissance, elle est si propre au mépris, que le meilleur acquêt qu'elle puisse faire, c'est l'affection et amour des siens. »

Montaigne termine son chapitre de telle façon qu'il nous enlève toute illusion sur la profondeur de sa tendresse pour les enfants : « Ce que nous engendrons par l'âme, les enfantements de notre esprit, de notre courage et suffisance, sont produits par une plus noble partie que la corporelle et sont plus nôtres; nous sommes père et mère ensemble en cette génération. » Tout ce qu'il y a de bon en ces enfants vient de nous; ils nous font plus d'honneur : « ils nous représentent et nous rapportent bien plus vivement que les autres. » Après avoir cité de nombreux exemples qui montrent la tendresse des auteurs pour leurs livres, Montaigne arrive à dire : « Ce seroit à l'aventure impiété en saint Augustin (pour exemple), si, d'un côté, on lui proposoit d'enterrer ses écrits, de quoi notre religion reçoit un si grand fruit, ou d'enterrer ses enfants, au cas qu'il en eût s'il n'aimoit mieux enterrer ses enfants. » L'auteur use d'une habileté qui lui est familière, en faisant passer sous l'abri de la religion une proposition, en elle-même fort étrange, qui serait, sans aucun doute, condamnée par celle-ci.

Montaigne ne laisse pas échapper une occasion de

prêcher l'insensibilité aux pertes de famille : « Il faut avoir femme, enfans, biens et *surtout* de la santé, qui peut ; mais non pas s'y attacher en manière que notre heur en dépende : il se faut réserver une arrière-boutique, toute nôtre, toute franche, y discourir et y rire, comme sans femme, sans enfans et sans biens, sans train et sans valets ; afin que, quand l'occasion adviendra de leur perte, il ne soit pas nouveau de nous en passer[1]. »

Il est bizarre de voir la femme et les enfants mis sur le même rang que les biens, le train et les valets, et après la santé. Pour ce complet détachement, Montaigne invoque l'exemple des anciens philosophes, et, comme il a besoin d'une autorité chrétienne, il la trouve, par un hasard étrange, dans saint Paulin, dont l'ardente charité est connue. Tartufe et sa dupe n'avaient pas, comme on voit, professé, les premiers, le détachement des biens naturels, et Montaigne, avec ses maximes, avec son prompt oubli des enfants morts, eût pu se faire dire :

Les sentiments humains, mon frère, que voilà !

Le motif de ce détachement poussé à l'extrême, c'est le désir de garder une tranquillité inaltérable : « Notre mort ne nous faisoit pas assez de peur, chargeons-nous encore de celle de nos femmes, de nos enfans et de nos gens. » Cet homme, que la mort épouvantait, voulait en écarter la vue ; il lui deman-

[1] Liv. I, ch. xxxviii.

dait de ne pas se montrer à lui quand elle viendrait pour le frapper, et il ne trouvait ni assez de consolation dans les derniers adieux, ni assez d'efficace dans les derniers sacrements, au prix de la terreur que les uns et les autres lui inspiraient : « Il y a, disait-il[1], plus de crève-cœur que de consolation à prendre congé de ses amis.... et oublierois ainsi volontiers à dire ce grand et éternel adieu. » Tout ce qu'il demandait, lui, mari et père, c'était de mourir au milieu d'inconnus, dans les voyages qu'il entreprenait seul.

A Dieu ne plaise que nous accusions Montaigne d'avoir méconnu complétement les sentiments naturels et de s'être montré insensible aux affections de famille ! Il doit en partie son immortalité à sa tendresse pour son père. Que de fois ne l'a-t-il pas exprimée dans ses écrits ! de quelle manière touchante ! Quelle piété dans son souvenir fidèle ! quel respect dans sa déférence prolongée ! Il ne songe pas à mesurer son affection pour une mémoire vénérée, à déterminer ce que la justice attend de lui et ce que son âme peut supporter. Reconnaissons que Montaigne n'était pas naturellement ou complétement égoïste, mais avouons qu'une si vive et si longue sympathie n'est pas en parfait accord avec sa sèche doctrine, et que, par un phénomène étrange, cet excellent fils n'a point tenu à honneur d'être un excellent époux et un excellent père, si nous en jugeons par ses écrits.

[1] Liv. III, ch. IX.

Nul n'a mieux parlé de l'amitié que Montaigne, inspiré par le souvenir de la Boétie. Après l'avoir sentie, il a voulu l'analyser[1]. L'idée du devoir est étrangère à cette amitié parfaite dont sa mémoire lui offrait un si doux modèle. On y trouve une complète abnégation, une confusion de l'un dans l'autre, qui procèdent de la seule nature, « d'une force inexplicable et fatale, médiatrice de cette union. » Ils se cherchaient avant de s'être vus, ces incomparables amis. A peine se furent-ils aperçus, « rien dès lors ne fut si proche que l'un à l'autre. » Ils ne se réservaient plus rien qui leur fût propre ; ils mettaient en commun tous leurs sentiments, toutes leurs pensées, si bien que chacun d'eux se connaissait et s'aimait moins qu'il ne connaissait et n'aimait son ami. Les services et les bienfaits n'entrent pas en compte dans ce noble commerce; s'aime-t-on mieux soi-même à cause de ce que l'on a fait pour soi? L'obligé, s'il y en avait un, serait celui qui rendrait le service, et le bienfaiteur celui qui l'accepterait. Que sont auprès d'une telle amitié et la proximité du sang et l'ancienneté des relations? Aussi quel vif chagrin la perte d'un ami si rare n'inspire-t-elle pas à Montaigne! avec quelle émotion profonde il raconte sa mort! Il croit ne plus vivre qu'à demi, et goûte du moins un certain plaisir à proclamer qu'une telle amitié l'a rendu meilleur, à vanter, peut-être à exagérer le génie de la Boétie.

A cette chère mémoire il sacrifie ses plus chères

[1] Liv. I, ch. XXVII.

idées. Nul ne s'est plus que lui moqué du désir qu'ont les hommes de faire durer leur nom après eux-mêmes, et quand il publie un ouvrage de la Boétie : « Quoique des fines gens se moquent du soin que nous avons de ce qui se passera ici après nous, comme notre âme, logée ailleurs, n'ayant plus à se ressentir des choses de çà-bas, j'estime toutefois que ce soit une grande consolation à la faiblesse et briéveté de cette vie, de croire qu'elle se puisse fermir et allonger par la réputation et par la renommée : et embrasse très-volontiers une si plaisante et favorable opinion engendrée originairement en nous, sans m'enquérir curieusement ni comment ni pourquoi[1]. »

Un seul détail nous fâche ; Montaigne, pensant, on le suppose, à la perte de cet unique ami, nous dit : « Je fus autrefois touché d'un puissant déplaisir, selon ma complexion, et encore plus juste que puissant : je m'y fusse perdu à l'aventure, si je m'en fusse simplement fié à mes forces. Ayant besoin d'une véhémente diversion pour m'en distraire, je me fis par art amoureux et par étude, à quoi l'âge m'aidoit ; l'amour me soulagea et retira du mal qui m'étoit causé par l'amitié[2]. » On croit avec peine qu'un homme ressente une douleur assez vivement pour y succomber, quand son âme reste assez libre pour désirer et chercher un remède, pour le trouver dans le plaisir. Nous ne voulons pas dire que l'ami-

[1] *Lettre de Montaigne à M. de Mesmes*, pour lui dédier la traduction des *Règles de mariage de Plutarque*, par la Boétie. — [2] Liv. III, ch. IV.

tié eût obligé Montaigne à mourir de chagrin ; mais il est telle diversion qui choque d'autant plus la morale, que la douleur à laquelle elle doit porter remède est ou paraît plus profonde.

On ne saurait reprocher à Montaigne d'avoir supprimé la notion du devoir dans cette première et parfaite espèce d'amitié. La morale ne demande pas mieux que de s'effacer devant cette abnégation complète, toute-puissante et nécessaire. Elle n'irait pas jusqu'à réclamer un sacrifice si continuel, si absolu; elle y applaudit quand elle le voit s'accomplir sans effort, et ne l'en admire pas moins parce qu'il semble ne rien coûter. Elle est heureuse d'être dépassée par la seule force de la nature.

Bien au-dessous de cette amitié rare et parfaite sont les amitiés ordinaires, que Montaigne connaît aussi. Il y applique et le mot de Chilon : « Aimez-le comme ayant quelque jour à le haïr; haïssez-le comme ayant à l'aimer; » et celui d'Aristote : « O mes amis, il n'y a nul ami[1]! » C'est de ces amis que Montaigne nous dit ailleurs : « Qui peut renverser et confondre en soi les offices de l'amitié et de la compaignie, qu'il le fasse[2]. » Il blâme les hommes qui se tourmentent et se rompent la tête pour les affaires de leurs voisins et de leurs amis. Nous savons qu'ils ne doivent pas lui demander de service embarrassant. Le plus pénible de tous est celui des derniers adieux : il voudrait n'en faire pas aux autres et n'en recevoir pas d'eux, de ses amis pas plus que de sa famille.

[1] Liv. I, ch. XXVII. [2] Liv I. ch. XXXVIII.

La justice impose des obligations spéciales à ceux qui ont reçu soit des bienfaits, soit des marques de la confiance d'autrui. Il n'en est pas de plus étroites, ajoutons de plus incommodes. Montaigne doit les goûter peu. Ce surcroît de justice est un lourd fardeau pour un homme dont la conscience est délicate et à qui la tranquillité est précieuse. Il se hâte de dire : « Je fuis à me soumettre à toute sorte d'obligation, mais surtout à celle qui m'attache par devoir d'honneur[1]. » Il veut bien donner son argent, mais non se donner soi-même. Il évite soigneusement tout ce qui peut l'astreindre à la reconnaissance; il se garde bien de solliciter un service, une recommandation. La nécessité des bons offices réciproques dans la vie de chaque jour, la douceur qu'ils donnent au commerce des hommes, le frappent beaucoup moins que l'inconvénient de se sentir lié par une justice particulière, celle de l'honneur et de la conscience. Aussi arrive-t-il à souhaiter les offenses de ceux envers qui il est spécialement obligé. On dit qu'il est beau de faire des ingrats; Montaigne nous enseigne qu'il est doux d'en trouver. Ils nous délivrent. Nous ne leur devons plus que la justice commune. Autant de gagné pour notre tranquillité. C'est ainsi que nous nous félicitons de rencontrer des imperfections chez ceux qui nous touchent de près : ce sont des moyens de nous détacher d'eux. Il est fâcheux qu'un moraliste ait un aussi pressant besoin d'ingratitude et d'imperfections.

[1] Liv. III, ch. IX

Cet homme qui se renferme dans sa justice égoïste et tranquille a pourtant dit : « Si elle (la fortune) m'eût fait naître pour tenir quelque rang entre les hommes, j'eusse été ambitieux de me faire aimer, non de me faire craindre ou admirer ; l'exprimerai-je plus insolemment? j'eusse autant regardé au plaire qu'au profiter[1]. » Et ce passage vient après celui que nous citions à l'instant. Singulière inconséquence ou orgueilleuse prétention! Vous ne voulez pas vous donner et cependant vous demandez qu'on se donne à vous! Quand vous offrez la justice, il vous faut en échange la sympathie ; sans qu'il en coûte rien à votre nonchalance et à votre fierté naturelles, vous espérez avoir le doux plaisir d'être aimé! Toutes les parties de votre être, les moins relevées comme les plus nobles, trouveront à leur portée leur entière satisfaction, même celles que vous aurez concentrées sur vous-même, auxquelles vous n'aurez point fait participer les autres! Ce n'est pas de la tendresse que nous trouvons dans ce passage de Montaigne, encore moins de la charité : c'est de la coquetterie.

Enfin Montaigne nous recommande de veiller sur nos rapports avec nos serviteurs : « Nous-mêmes, pour bien faire, ne devrions jamais mettre la main sur nos serviteurs, tandis que la colère nous dure[2]. » Ce n'est pas seulement parce que la passion peut nous emporter au delà de l'équité, c'est encore parce que celui qui est puni ne croit pas à la justice d'un maître irrité et s'estime toujours condamné

[1] Liv. III, ch. IX. — [2] Liv. II, ch. XXXI.

mal à propos. Nous devons à autrui la justice et l'apparence de la justice. Il faut en outre que le maître se place à la portée de ses serviteurs : « J'envie, dit-il[1], ceux qui savent s'apprivoiser au moindre de leur suite et dresser de l'entretien en leur propre train. » Il demande qu'on ne leur parle pas toujours le langage d'un maître, les maintenant à distance. Non-seulement l'incapacité de se mettre à la portée de chacun indique une vraie faiblesse d'esprit, mais « il est inhumain et injuste de faire tant valoir cette telle quelle prérogative de la fortune, et les polices où il se souffre moins de disparité entre les valets et les maîtres lui semblent les plus équitables. » Ainsi la familiarité nous est imposée par la justice, et notre intérêt nous la recommande, puisqu'elle nous permet d'acquérir ou de déployer cette flexibilité de génie, signe de la vraie perfection.

En résumé, que faut-il penser de cet homme de bien, dépeint par Montaigne d'après lui-même? Il sera juste, et la justice n'est ni assez commune, ni assez facile pour que nous ne lui en fassions pas un mérite. Juste envers tous les hommes, auxquels il rendra ce qui leur appartient; juste envers sa femme, lui gardant la fidélité promise, lui témoignant une déférence respectueuse, à défaut d'amour et d'ardeur; juste envers ses enfants, à qui il portera une affection exactement mesurée sur leurs mérites, dont il surveillera soigneusement l'éducation, qu'il corrigera par équité, au lieu de les maltraiter par

[1] Liv. III, ch. III.

colère, au profit desquels il se dépouillera de ses biens, quand l'âge des jouissances sera venu pour eux et passé pour lui-même ; juste envers ses amis, s'acquittant des obligations spéciales qu'impose l'amitié, jusqu'au moment où une ingratitude attendue et souhaitée lui fournit l'occasion de s'en délivrer; juste envers ceux dont sa mauvaise étoile lui a fait obtenir la confiance ou recevoir les bienfaits; juste envers ses serviteurs, laissant, pour les châtier, venir l'heure du sang-froid et ne leur montrant pas une dédaigneuse hauteur qu'ils n'auraient pas méritée. Sa justice n'aura rien de sévère et de repoussant : dans le cercle où elle s'exercera, il sera goûté, peut-être aimé, certainement choyé; son abandon apparent provoquera un abandon véritable; sa constante égalité d'humeur et sa grâce facile d'esprit attireront à lui et retiendront autour de lui; les manières affables contribuent quelquefois plus puissamment que les services réels à inspirer l'affection. Ses conseils seront toujours prêts, sa bourse même ouverte; il rendra, sinon avec empressement, du moins avec complaisance, tous ces bons offices que la vie met les uns dans la nécessité de demander aux autres et qui sont comme les anneaux dont se forme quelquefois l'amitié, d'ordinaire l'attachement, plus que l'habitude. D'un autre côté, « il fuit à se soumettre à toute sorte d'obligation. » Il reconnait qu'on peut être lié envers certaines personnes par une justice plus étroite que la justice ordinaire due à tous, mais son désir est d'en rester libre, en échappant à la confiance et aux bienfaits d'autrui,

ou d'en être affranchi par l'ingratitude de ses amis, par les imperfections de ses enfants ; tout ce qui peut troubler l'impassible sérénité de sa vie lui est insupportable ; qu'on ne lui demande pas des services qui exigeraient de lui une certaine fatigue ou lui causeraient quelque émotion ; son abandon est légèrement trompeur ; comme ce roi de Macédoine qui devait son surnom à la facilité avec laquelle il faisait des promesses, sauf à ne pas les tenir, il laisse toujours croire qu'il se donnera et ne se donne jamais. En un mot, la charité, le dévouement et la tendresse n'ont pas de place dans sa morale.

III. — DES VERTUS ET DES VICES EN PARTICULIER

Ce que Montaigne demande avant tout, c'est le respect de la vérité qui se montre, soit par la franchise, soit par la loyauté, soit par l'empressement à confesser une erreur quand on l'aperçoit : « C'est la première et fondamentale partie de la vertu ; il la faut aimer pour elle-même. Celui qui dit vrai parce qu'il y est d'ailleurs obligé, et parce qu'il sert, et qui ne craint point à dire mensonge, quand il n'importe à personne, n'est pas véritable suffisamment[1]. » Montaigne n'en a pas moins le droit de dire et de constater avec bonheur que la liberté toute désintéressée de son langage lui a servi autant que l'aurait pu faire la prudence[2].

[1] Liv. II, ch. XVII. — [2] Liv. III, ch. II.

L'intérêt de notre dignité s'accorde avec l'ordre de la morale. Corneille, disant du mensonge :

> Est-il vice plus bas, est-il tache plus noire?

repète en vers ce que Montaigne avait dit en prose : « De tous les vices, je n'en trouve aucun qui témoigne tant de lâcheté et bassesse de cœur[1]. » Mentir, c'est se cacher sous un masque, c'est, comme dit Plutarque, « donner témoignage de mépriser Dieu et quand et quand de craindre les hommes[2]. » C'est la lâcheté du mensonge qui fait l'injure du démenti.

Il n'est pas non plus de vice plus funeste à la société des hommes ; le lien en est la parole; fausser la parole, c'est briser le lien et détruire la société. Si nous connaissions toute l'horreur du mensonge, ce serait à ce crime, avant tous les autres, que nous appliquerions la peine du feu[3].

Aucun motif ne saurait permettre ou excuser le mensonge, ni l'intérêt personnel, ni le divertissement : « Si l'action n'est vicieuse, la route l'est[4]. » Les exigences du monde ne peuvent lui arracher une parole contraire à ses vrais sentiments. De là son horreur pour les lettres de cérémonie, où il faut enfiler des paroles courtoises et faire des offres dérisoires d'affection et de service[5]. Sa sincérité et sa fierté se soulèvent contre « l'usage présent, » contre cette « abjecte et servile prostitution de présenta-

[1] Liv. II, ch. XVII. — [2] Liv. II, ch. XVIII. — [3] Liv. I, ch. IX. — [4] Liv. I, XX. — Cf. liv. I, ch. XXII. — [5] Liv. I, ch. XXXIX.

tions. » Il se plaint « que nos lois défendent offenser la réputation d'autrui, et ce néanmoins permettent de l'ennoblir sans mérite[1]. » Il va plus loin encore; il ne veut pas employer cette innocente fiction, qui permet de faire un ouvrage par lettres adressées à un correspondant imaginaire; une telle fiction ne trompe personne; c'est moins la vertu de Montaigne qui en serait froissée que son intelligence, habituée à la sincérité, même dans les formes, qui en serait gênée.

Le seul mensonge que le moraliste se permette est celui qui consiste à exagérer le bien chez autrui. Il est toujours disposé à rendre justice à ses ennemis, plus que justice à ses amis. Mais, s'il consent à exalter les mérites de ceux-ci au delà de leur véritable valeur, il ne va pas jusqu'à leur en prêter lorsqu'ils en sont dénués. Il amplifie ce qui existe et n'imagine pas ce qui n'a pas d'existence[2].

Il est difficile que l'habitude de la franchise ne donne pas celle de l'épanchement. Aussi Montaigne « s'abandonne-t-il à la naïveté et à toujours dire ce qu'il pense, et par complexion et par dessein, laissant à la fortune d'en conduire l'événement[3]. » Il est bien près d'ériger sa manière d'agir en règle, quand il dit : « Un cœur généreux ne doit point démentir ses pensées ; il se veut faire voir jusques au-dedans : tout y est bon, ou du moins tout y est humain[4]. »

[1] *Lettre à M. de Foix*, pour lui dédier les *Poésies françoises* de la Boétie. — [2] Liv. II, ch. XVII. — [3] *Ibid.*, ch. III. — Cf. III, ch. III : « J'ai naturellement peine à me communiquer à demi... » — [4] Liv. II, ch. XVII.

Ce n'est pas seulement la franchise du détail, l'exactitude de chaque parole, que demande Montaigne, c'est encore la franchise de l'ensemble ; il faut se faire connaître tel qu'on est. La dissimulation est le mensonge de la conduite. Ce qu'il y a de honteux dans le mensonge, c'est précisément qu'il est destiné à tromper autrui, d'abord sur ce que nous disons, ensuite sur ce que nous sommes. Cependant Montaigne est trop fin, trop prudent, pour astreindre l'homme à dire tout ce qu'il pense et tout ce qu'il sait : « Il ne faut pas toujours dire tout, car ce seroit sottise ; mais ce qu'on dit, il faut qu'il soit tel qu'on le pense; autrement c'est méchanceté. »

Montaigne, aimant la franchise de la vie, comme celle du langage, en vient à dédaigner la gloire ; il critique vivement l'ostentation dans l'exercice des fonctions publiques[1] ; il regrette qu'en toutes choses on nous dresse à l'emprunt et à la quête[2]. La simplicité est à ses yeux une partie de la franchise ; c'est manquer à la vérité que d'altérer par l'imitation l'originalité naturelle qui distingue chaque homme de ses semblables.

L'éloge de cette franchise entière qui va jusqu'à livrer aux regards le fond de sa pensée et sa nature même paraît convenir à Montaigne plus qu'à tout autre moraliste. C'est lui qui a fait « un livre de bonne foi ; » il n'a songé qu'à se peindre lui-même[3] sans rien rehausser, sans rien déguiser,

[1] Liv. III, ch. x. — [2] Liv. III, ch. xII. — [3] « Ajoutez-y, dit M. Prévost-Paradol (*Études sur les moralistes français : Montai-*

ne cherchant pas à donner à sa mémoire une recommandation que sa vie n'aurait pas méritée[1]. Lui qui n'aime pas la Réforme, il dit en plaisantant : « En faveur des huguenots qui accusent notre confession auriculaire et privée, je me confesse en public, religieusement et purement. Saint Augustin, Origène et Hippocrate ont publié les erreurs de leurs opinions ; moi encore, de mes mœurs[2]. » Il s'est même complu dans cette confession publique et complète, à tel point qu'il semble heureux d'avoir éprouvé certaines faiblesses, pour en parler en connaissance de cause et en détail.

Comment se fait-il que nous puissions trouver dans sa libre confession un manque de sincérité? Montaigne proteste souvent qu'il écrit sans travail et au hasard. Il semble qu'il y ait, d'après lui, une espèce de mensonge dans le soin que les auteurs mettent à corriger, à effacer, parce que la pensée ne se présente pas telle qu'elle est née. Hélas! il n'appartient qu'à un Jupiter de laisser échapper de son front divin une Minerve tout armée. Montaigne a subi la loi commune ; il a, comme les autres, corrigé ses manuscrits et ses éditions. Nous n'en admirons pas moins son style, quoique travaillé, et nous ne penserions pas à nous informer du temps et du soin qu'il prenait pour écrire, si notre attention n'était éveillée par sa prétention à donner toujours sa pensée sous sa première forme.

gne), cette sincérité sans égale qui est un exemple en même temps qu'un charme, et qui nous montre dans une complète ouverture de cœur la plus puissante séduction que puisse exercer un écrivain. » — [1] Liv. II, ch. xxviii. — [2] Liv. III, ch. v.

Il y a longtemps qu'on a fait des réserves sur la sincérité de Montaigne :« Pendant que M. de Montaigne fait contenance de se dédaigner, disait Pasquier, je ne lus jamais d'auteur qui s'estimât tant que lui[1]. » Balzac, en le félicitant d'avoir fait « son histoire domestique, » lui reproche d'avoir passé sous silence ses fonctions de conseiller au parlement de Bordeaux et d'avoir parlé de son page[2]. Port-Royal a répété ces reproches.

Rousseau, qui a pris aux *Essais* le dessein des *Confessions* et ne les a pas égalés, pensait[3] à mettre Montaigne à la tête de ces faux sincères qui veulent tromper en disant vrai : « Il se montre avec des défauts, mais il ne s'en donne que d'aimables ; il n'y a point d'homme qui n'en ait d'odieux. Montaigne se peint ressemblant, mais de protil. Qui sait si quelque balafre à la joue ou un œil crevé du côté

[1] M. Bigorie de Laschamps cite ce mot pour le réfuter. (*Michel de Montaigne, sa vie, ses œuvres et son temps*, 2e édit., 1860 ; ch. III. *Morale de Montaigne*, p. 237.) — [2] « Quand il auroit voulu cacher son pays comme Homère cacha le sien, je l'aurois découvert, à cette marque, de Périgord. De là il fut conclu que Montaigne avoit fait deux fautes : la première d'avoir eu un page, et la seconde, plus grande que la première, d'avoir imprimé qu'il en avoit eu. (*Dissertations critiques*, *XIX*, Paris, 1665, in-f°, t. II. p. 658.)— M. Guil. Guizot a défendu Montaigne, au moins sur un point. Il n'admet pas que le moraliste ait songé à dissimuler sa vie judiciaire, ce qui, d'ailleurs, ne lui eût pas été possible. (*Revue des cours littéraires*, 3e année, 1865-1866, p. 140.) M. A. Grün (*loc. cit.*) considère cette accusation comme absurde (ch. III, *Montaigne magistrat*, p. 89), quoiqu'il fasse sur d'autres points ressortir la vanité de Montaigne (ch. I, *Naissance en noblesse de Montaigne*, p. 9, et ch. VII, *Montaigne citoyen romain*, p. 201). — [3] *Début des Confessions*, tiré d'un manuscrit déposé à la bibliothèque de Neufchâtel, d'après le premier brouillon de Rousseau, publié par la *Revue suisse*, en octobre 1850. — M. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. III, *J.-J. Rousseau*.

qu'il a caché n'eût pas totalement changé sa physionomie? » On traite quelquefois avec bien de la dureté ceux qu'on imite.

La loyauté n'est autre chose que la franchise de la conduite. L'habitude de respecter la vérité donnerait celle de tenir les promesses, et, par la même raison, le mensonge mène à la perfidie[1].

La loyauté prescrit d'abord aux hommes de restreindre leurs promesses à ce qu'ils peuvent et à ce qu'ils veulent faire. Avec quelle énergie Montaigne ne condamne-t-il pas cette détestable habileté de certains juges, qui « attirent par fraude et fausses espérances de faveur ou pardon le criminel à découvrir son fait et y emploient la piperie et l'impudence[2]! »

Une fois la promesse faite, il faut la tenir. En vain aurait-on l'espoir de la violer, en ménageant les apparences par une interprétation subtile. Montaigne, dur pour les gens de robe qu'il connaissait, sans dire comment, veut laisser à la chicane du palais ces vils moyens si fréquemment employés par les plus illustres de ses contemporains[3]. Mais ne saurait-on avoir un motif légitime de manquer à sa parole, si, par exemple, elle avait été extorquée par violence? D'après Cicéron, on peut se dispenser de payer une somme d'argent qu'on a promise à des voleurs pour obtenir la vie[4]. Une doctrine si relâchée indigne Montaigne : « Ce que la crainte m'a fait une fois vouloir, je suis tenu de le vouloir encore, sans

[1] Liv. II, ch. xvii. — [2] Liv. III, ch. i. — [3] Liv. III. ch. x. — [4] *De Officiis*, I, x; III, xxix.

crainte; et, quand elle n'aura forcé que ma langue sans la volonté, encore suis-je tenu de faire la maille bonne de ma parole! Pour moi, quand parfois elle a inconsidérément devancé ma pensée, j'ai fait conscience de la désavouer pourtant; autrement, de degré en degré, nous viendrions à abolir tout le droit qu'un tiers prend de nos promesses et sermens. *Quasi vero forti viro vis possit adhiberi.* En ceci seulement a loi l'intérêt privé de nous excuser de faillir à notre promesse, si nous avons promis chose méchante et inique de soi; car le droit de la vertu doit prévaloir le droit de notre obligation[1]. » Sur ce point, nul moraliste n'est plus sévère que Montaigne; peu le sont au même point. On ne l'accusera pas d'abaisser la vertu pour la mettre au niveau du vulgaire, quand il s'agit de la loyauté; il la replace si haut, qu'un très-petit nombre sera capable d'y atteindre.

Montaigne se montre religieux observateur de la règle sévère qu'il impose à autrui; il va jusqu'à la superstition dans l'exécution de ses promesses : « Il aimeroit bien plus cher rompre la prison d'une muraille et des lois que de sa parole[2]. »

Comme il n'y a pas de plus grande honte que de manquer à sa parole, il n'y a pas de plus sanglante injure à faire à une personne que de lui demander un acte de déloyauté comme un service[3].

N'est-ce pas aussi la loyauté qui nous fait un devoir de la discrétion? La promesse de se taire est aussi sacrée que toute autre. Le secret qui nous est

[1] Liv. III, ch. I. — [2] Liv. III, ch. IX. — [3] Liv. III, ch. I.

confié, lors même qu'on ne nous demande pas de le garder pour nous, n'avons-nous pas implicitement promis, en le recevant, de ne pas le répandre et le trahir? Ainsi s'explique la liaison qui existe certainement dans la pensée de l'auteur entre la loyauté et la discrétion. Pour lui, il conserve aussi religieusement les secrets qu'il observe sa parole.

Du reste, il cherche à faciliter les devoirs qu'il trace : qu'on évite autant que possible de se lier par des engagements et de recevoir des secrets; que l'on fuie la cour, où les occasions d'exercer la franchise et la loyauté sont trop fréquentes[1]. Plus la morale est sévère, plus la prudence nous est utile pour écarter les tentations.

Il n'est pas de relations où le respect absolu de la vérité et de la parole donnée ne doive être observé. Les hommes du seizième siècle, si prompts à trahir l'une et l'autre, aussi bien dans la vie privée que dans les choses publiques, se montraient surtout dépourvus de scrupules quand ils avaient affaire au sexe féminin. Il semble souvent que l'immoralité d'une femme dispense de tout devoir envers elle. Montaigne n'admet pas cette mise hors la loi. Il s'indigne que les hommes puissent feindre l'amour pour obtenir les faveurs[2]. L'indiscrétion des amants heureux le choque profondément. Pour lui, se reportant avec une infatigable complaisance à son tendre passé, il se vante d'avoir toujours été sincère dans l'expression de sa pensée, fidèle dans l'observation de ses

[1] Liv. I, ch. xxv. — [2] Liv. III. ch. iii.

promesses, faisant peu, mais faisant plus qu'il n'avait promis et qu'il ne devait, donnant, au détriment de son plaisir, des avis loyaux.

Enfin il rapproche, non sans intention, l'opiniâtreté du mensonge. Il n'y voit pas seulement un « signe exprès de bêtise[1]; » sans doute il y trouve plus encore. S'en tenir à son avis quand on est convaincu qu'il est mauvais, c'est faillir à la vérité, qui doit être proclamée aussitôt que reconnue; c'est, en un sens, manquer de franchise et de loyauté.

L'amour de Montaigne pour la vérité apparaît dans les conseils qu'il donne aux pères pour l'éducation de leurs enfants. Il savait combien l'âge qui n'a encore ni le sens moral ni l'expérience est enclin à un vice dont le premier ne lui révèle pas l'horreur, et dont la seconde ne lui montre pas l'inutilité, que lui facilitent son apparence et sa réputation de candeur, et qui lui offre contre les premières peines, suivant les premières fautes, une protection d'un moment: « La menterie seule, dit-il[1], et, un peu au-dessous l'opiniâtreté, me semblent être celles (les erreurs) desquelles on devroit à toute instance combattre la naissance et le progrès. » Il attache une importance égale à ce qu'on apprenne aux enfants à confesser leurs fautes et à se rendre à la vérité dès qu'ils l'aperçoivent.

La présomption est un vice qui ne se confond pas avec le mensonge, car la sincérité en est l'ordinaire caractère, mais qui s'en rapproche, parce que la

[1] Liv. I, ch. IX. — [2] *Ib.*, XIII.

vérité en souffre très-fréquemment. Montaigne la redoute beaucoup ; il la décompose en deux défauts : s'estimer trop et n'estimer pas assez autrui ; l'un et l'autre consistent à méconnaître la vérité. Pour lui, il les évite tous deux, malgré la douceur qu'ils procurent, avec un soin égal, très-disposé à louer jusqu'à ses ennemis, et ne se permettant de légères inexactitudes que dans l'exagération des éloges dus à ses amis, d'une sévérité excessive pour lui-même, pour ce qu'il a, pour ce qu'il est, pour ce qu'il produit[1]. L'humilité est une des plus grandes vertus à ses yeux. Avons-nous besoin de rappeler encore quel mépris il professe pour la gloire, quels dangers il trouve dans la passion qu'elle inspire?

L'humilité doit se montrer dans la conduite, où elle prend la forme de l'obéissance. Le moraliste blâme ceux qui manquent aux ordres reçus, non pas même par infidélité, mais par désir de mieux faire; il ne voit qu'une usurpation dans le changement apporté aux instructions d'une autorité supérieure[2]. Il transporte l'obéissance passive dans la morale.

Il ne faut pas confondre la sincère humilité du cœur avec l'humilité feinte du langage, mensonge banal que réprouve la morale, avec cette autre « façon d'humilité subtile qui naît de la présomption[3], » qui nous fait abandonner par calcul une qualité à laquelle nous ne saurions prétendre, pour nous en faire reconnaître une autre sans difficulté, espèce de transaction proposée par la vanité à la courtoisie.

[1] Liv. II, ch. XVII. — [2] Liv. I, ch. XVI. — [3] Liv II, ch. XXXVIII.

L'humilité a des bornes. C'est faillir, en manquant à la vérité, que de s'estimer trop ; c'est faillir également, dans un autre sens, que de se méconnaître soi-même. Il faut apprécier son propre mérite[1]. Sera-t-il permis de faire connaître aux autres son appréciation? A vrai dire, ce qui nous en empêche, c'est uniquement la *cérémonie*. La sincérité nous en ferait une loi plutôt qu'un crime. Les gens qui sont connus peuvent garder le silence; ceux qui ne le sont pas sont forcés de parler; comment les connaîtrait-on? Montaigne, pour sa part, n'a pas plus hésité à nous révéler ses qualités qu'à nous confesser ses défauts.

Les contemporains, avec leurs nombreux traits de perfidie, n'avaient pu arracher de l'âme de Montaigne le culte de la franchise et de la loyauté. Leur cruauté ne le rendit pas cruel[2]. Il était naturellement compatissant; la vue des souffrances d'autrui lui faisait mal; il ne pouvait regarder avec fermeté l'exécution des condamnations judiciaires. Aussi plaçait-il l'humanité parmi nos vertus. Il ne s'indignait pas seulement contre l'art où nos aïeux étaient passés maîtres « d'inventer des tourments inusités et des morts nouvelles, sans inimitié, sans profit, et pour cette seule fin de jouir du plaisant spectacle des gestes et mouvements pitoyables, des gémissements et voix lamentables d'un homme mourant en angoisse. » Pour lui, « en la justice même, tout ce qui est au delà de la mort simple lui sembloit pure

[1] Liv. II, ch. XVII. — [2] Liv. II, ch. XI.

cruauté. » Il n'osait pas encore demander que la société renonçât aux supplices raffinés, mais il voulait qu'ils fussent infligés aux cadavres; la leçon serait aussi forte pour le vulgaire, et, du moins, d'inutiles souffrances seraient épargnées à des malheureux.

L'éducation développe trop souvent l'inhumanité comme la perfidie. Montaigne se plaint amèrement de ce que les mères voient avec plaisir un enfant tordre le cou à un poulet, blesser un chien et un chat, de ce que le père trouve magnanime le fils qui gourmande injurieusement un paysan ou un laquais sans défense, et prend « à gentillesse, quand il le voit affiner son compagnon par quelque malicieuse déloyauté et tromperie. Ce sont pourtant les vraies semences et racines de la cruauté, de la tyrannie, de la trahison; elles se germent là, et s'élèvent après gaillardement et profitent à force entre les mains de la coutume[1]. »

Montaigne paraît n'être pas d'accord avec lui-même sur le compte de la vaillance. Tantôt il en fait le plus grand cas, tantôt il est disposé à la rabaisser. C'est qu'il n'attache pas toujours à ce mot la même signification.

La vaillance qu'il admire par-dessus tout, c'est cette vaillance « vraie, parfaite, philosophique,... qui est une force et assurance de l'âme, méprisant également toute sorte de contraires accidents, équable, uniforme et constante, de laquelle la nôtre n'est qu'un bien petit rayon[2]. » Le mot est pris ici dans

[1] Liv. I, ch. XXII. — [2] Liv. II, ch. VII.

un sens fort élevé, mais détourné du langage ordinaire. Cette vaillance, ce n'est autre chose que la constance philosophique.

A un degré moins haut se trouve la vaillance qui consiste à mépriser les maux et les dangers, et qui se manifeste principalement sous les armes. Si c'est une vertu, c'est que le siége en est dans le cœur et dans la volonté ; c'est la fermeté, non pas des jambes et des bras, mais du courage et de l'âme : elle ne consiste pas en la valeur de notre cheval ni de nos armes, mais en la nôtre[1]. Ainsi entendue, elle participe de la constance, tout en gardant son caractère propre d'être une vertu militaire, faite pour les dangers et les maux physiques. C'est celle qu'on rencontre chez les sauvages d'Amérique; elle manque aux peuples de l'Europe.

Les Européens, alors même qu'ils sont braves, sont au troisième et dernier degré. Ils n'ont que la vaillance exclusivement militaire, sans la fermeté de l'âme. Montaigne, qui hésite évidemment à la placer parmi les vertus[2], s'étonne que les Français la mettent au premier rang. C'est celle qui se répand le plus aisément; elle devient vulgaire par l'effet de l'usage, de l'institution et de l'exemple, comme le montre l'expérience de la France durant les guerres civiles. Montaigne est frappé du grand nombre d'hommes vaillants que produit son siècle[3]. Mais il ne l'en estime pas davantage. Chose étonnante! ce siècle qui a fait « des âmes fermes jusqu'à la per-

[1] Liv. I, ch. xxx. — [2] Liv. II, ch. vii. — [3] Liv. II, ch. xvii.

fection et en grand nombre si que le triage en est impossible à faire, » il lui reproche ailleurs sa lâcheté. C'est par couardise que ses contemporains sont cruels, qu'ils ont pris la funeste habitude d'introduire des seconds dans les duels[1]. La contradiction n'est que dans les mots, non dans la pensée. Les hommes les plus braves en face du danger s'effrayent de laisser vivre un ennemi; ils courent au combat, mais il faut qu'ils y trouvent un témoin, un compagnon. C'est que leur parfaite fermeté est toute physique; la constance de l'âme n'y entre pour rien.

Quand Montaigne renonce à trier des exemples parmi les vaillants, il pense à ces hommes « auxquels, comme il dit dédaigneusement, on ne propose pour toute béatitude que l'honneur, et pour toute perfection que la vaillance[2]. » Ceux-là, il les voyait en grand nombre et il avait eu à les craindre plus d'une fois.

Nous arrivons à la partie la plus délicate de notre sujet, à celle sur laquelle Montaigne aime le plus à s'étendre et laisse le plus à désirer, aux mœurs proprement dites.

Il loue sans doute la chasteté, cette belle et utile vertu[3], ordonnée par Dieu[4]. Mais quelle petite place occupent et l'éloge et le conseil, et comme la faible impression qu'ils doivent produire est promptement effacée! Le moraliste déclare que la pratique de cette vertu est presque impossible[5], surtout aux femmes,

[1] Liv. II, ch. XXVIII. — [2] Liv. II, ch. XVII. — [3] Liv. I, ch. XXII. — [4] Liv. III, ch. II. — [5] Liv. I, ch. XXII, et surtout, l. III, ch. V.

qui sont particulièrement disposées pour l'amour, qui y sont dressées dès l'enfance par l'éducation, excitées par la surveillance. La chasteté prive des plaisirs les plus doux, les plus vrais parmi ceux de la vie corporelle[1]. On ne persuadera pas facilement au genre humain de s'imposer une telle privation, après l'avoir averti qu'elle dépasse ses forces.

Pourquoi donc se l'imposerait-il? Est-ce une grande faute, est-ce une faute que d'y manquer? Alors même que, pour se conformer aux idées morales en honneur, Montaigne proclame l'occupation de l'amour « vaine, messéante, honteuse et illégitime, » il ajoute que, conduite avec prudence, elle est « salubre, propre à dégourdir un esprit et un corps pesants;... il l'ordonneroit à un homme de sa forme et condition, » pour l'éveiller et le fortifier jusque dans la vieillesse[2]. Mais l'exercice devient-il innocent parce qu'il est salutaire? On peut le soutenir; le plaisir excuserait le péché[3]. Du reste, nous connaissons la doctrine de Montaigne. La philosophie ne condamne pas les voluptés naturelles et recommande seulement d'en jouir avec modération, ne fût-ce que pour en jouir plus longtemps. Le corps a le même droit que l'âme à recevoir une entière satisfaction. Les exemples cités par Montaigne montrent qu'il applique cette doctrine à la volupté de l'amour.

Il ne lui suffit pas d'excuser; il trouve qu'il y aurait injustice à corrompre les règles de la nature. Il s'autorise de César et d'Alexandre pour recom-

[1] Liv. II, ch. II et XX. — [2] Liv. III, ch. V. — [3] Liv. III, ch. II.

mander les plaisirs humains et *corporels*. On sait assez quels plaisirs peuvent se mettre sous la protection de ces grands noms. Les goûter, ce n'est pas relâcher son âme, c'est la fortifier en se soumettant par vigueur de courage à l'usage de la vie ordinaire[1].

Dans ses additions manuscrites, Montaigne allait plus loin encore : « Jouir si pleinement des plaisirs naturels et, par conséquent, nécessaires et justes, » disait-il[2].

Pour Montaigne, la chasteté est un effort exceptionnel de vertu, qui ne doit point figurer sur le programme d'une morale pratique et commune. Elle est mise à part pour les saints.

L'usage n'impose pas les mêmes obligations aux deux sexes. Il semble se conformer à la nature même en se montrant indulgent pour le sexe masculin. Aussi Montaigne conseille-t-il au jeune homme de « se rejeter souvent aux excès même, » pour ne devenir pas « incommode et désagréable en conversation, » et recommande-t-il à ceux qui le forment de le rendre propre aux déréglements, capable d'être le premier dans la débauche comme dans la vertu[3].

On est plus sévère pour les femmes. La vertu qui leur est la plus difficile est aussi celle qu'on exige d'elles le plus rigoureusement[4]. Sans doute il est beau de leur part de respecter le vœu de la virgi-

[1] Liv. III, ch. XIII. — [2] Liv. V, ch. VII. — Voy. éd. Leclerc, 1844, t. III, p. 480, note. — [3] Liv. I, ch. XXV. — [4] Liv. III, ch. V. — Liv. II, ch. VII.

nité, « le plus noble de tous les vœux, comme étant le plus âpre;... le plus ardu et le plus vigoureux des humains devoirs[1]. » La crainte de Dieu, *le prix d'une gloire si rare*, qui leur procurera, non-seulement une estime plus respectueuse, mais encore de plus fidèles et de plus ardentes amours, la peur de l'indiscrétion, si commune en ce siècle, voilà les trois motifs très-différents qui les engagent à l'observer. Viennent-elles à y manquer, la coutume exagère singulièrement leur faute. Elle n'est pas, en elle-même, plus grande que celle des hommes, puisque les deux sexes sont jetés dans le même moule. Elle mériterait même plus d'indulgence, si la continence est plus malaisée pour les femmes. L'inobservation de la chasteté peut trouver des excuses, devenir même digne d'éloges, par exemple, quand une femme se livre pour sauver son mari. Ce qui fait le prix de la chasteté, c'est la volonté. Quand celle-ci n'est pas dirigée vers le mal, le vice cesse d'être vice, ou tout au moins devient excusable.

L'obligation de la chasteté ne tient pas seulement à ce que nous devons à nous-mêmes, elle tient aussi à ce que nous devons à autrui. Montaigne ne s'en doute pas, lui qui dit : « Un galant homme n'abandonne point sa poursuite pour être refusé, pourvu que ce soit un refus de chasteté, non de choix... » Il faut qu'il s'opiniâtre. Il y a une limite aux concessions de la femme vertueuse, non aux désirs et aux demandes de celui qui l'aime.

[1] Liv. III, ch. v.

La vie privée de Montaigne répond à sa doctrine. Lui-même raconte tout sans déguisement depuis sa précoce enfance. Faut-il dire qu'il s'en confesse ou qu'il s'en vante? Certainement il s'y complaît. Le ton sur lequel il en parle n'est pas celui du repentir. Il se rend le consolant témoignage d'avoir toujours été, même dans le plaisir, un galant homme, respectueux et loyal, mais il ne sent nulle honte de s'être livré au plaisir; il s'en croit peut-être moins parfait, mais non pas moins honnête. Dans un seul passage[1], il prétend qu'il a été chaste à ses heures. On ne trouve guère où placer ces heures-là dans la vie dont il nous fait la piquante et fidèle narration.

Il faut tout éclaircir. Montaigne parle souvent de l'amour; mais de quel amour? Nous ne sommes pas, avec lui, au dix-septième siècle, où le démembrement de l'âme et du corps, si redouté de notre auteur, est enfin consommé, où les lettres, plus pures que les mœurs, réduisent l'essence de l'amour au commerce immatériel des cœurs et des esprits, en écartant le reste comme grossier et surtout comme secondaire. Nous sommes à une époque où la *paillardise*, selon le mot de Montaigne, domine tout[2], et Montaigne, qui résiste si vigoureusement aux autres vices de son siècle, trouve celui-ci trop doux pour le combattre. Il est comme Tartuffe qui tranche sur ses contemporains, les enfants du théâtre classique, non sans quelque étonnement de la part d'Elmire:

[1] Liv. II, ch. I. — [2] Liv. II, ch II.

..... On ne peut aller jusqu'à vous satisfaire
Qu'aux dernières faveurs on ne pousse l'affaire.

Il n'aime pas à s'arrêter dans le chemin qu'il connaît bien. Il décrit avec sa finesse habituelle le manége de la coquetterie, les avantages de l'attente et des obstacles, enseigne aux hommes à garder en eux l'amour, si prompt à disparaître. Mais ce sont là préliminaires et accessoires. C'est au commerce même des sens que Montaigne va sans retard ; il s'en empare avec une curiosité insatiable ; sa mémoire l'aide sans défaillance ; il la dit faible, mais il l'a chargée à plaisir des histoires et des citations les plus licencieuses, n'hésitant pas à modifier une circonstance dans les premières, un mot dans les secondes, pour les rendre plus piquantes encore. Il n'est pas dans la débauche de détail qui l'arrête ou plutôt qui ne l'attire ; il fait allusion à tout, il dit tout.

Il sait que sa liberté peut choquer des lecteurs. Il se rassure en pensant « que fort peu de gens rechigneront à la lecture de ses écrits, qui n'aient plus à rechigner à la licence de leur pensée : il se conforme bien à leur courage, mais il offense leurs yeux[1]. » Voilà ceux qui l'estiment indécent taxés d'hypocrisie. C'est trop peu de l'excuse renfermée dans cette accusation. Il se confesse publiquement, car il ne demande qu'à être connu tel qu'il est. Il fait acte de courage et de franchise, il n'y a pas grand danger que son indiscrétion « passe en exemple

[1] Liv. III, ch. v.

et usage; » les hommes tiennent trop à leur réputation. Mais cette prétendue indiscrétion n'est-elle pas pour avoir un bon effet? Si elle était imposée à tous, ne s'abstiendraient-ils pas des actes qu'il serait honteux de révéler? Enfin, il arrive à demander pourquoi les hommes excluent certaines choses naturelles, nécessaires et justes des propos sérieux et réglés? Il faut, au contraire, en parler hardiment sans périphrase. La pudeur du langage n'est que vaine cérémonie[1].

Faut-il accepter sans examen cette explication à trois degrés? Tous ceux qui tracent des tableaux licencieux prétendent que, si l'on se met la main devant les yeux en les apercevant, on a soin d'entr'ouvrir les doigts pour laisser passer le regard sans se compromettre. Ils opposent les secrets désirs aux publiques protestations. Autant vaudrait dire que la pudeur n'est jamais que grimace, et qu'il n'est pas d'âme sincèrement chaste, ce qui serait absurde. La licence que peut prendre la pensée du lecteur n'excuse pas celle que prend le langage de l'auteur. La pensée est capricieuse et vagabonde; elle surprend ou opprime la volonté; le langage n'a rien de fatal et d'involontaire. On ne devient responsable de sa pensée que par une libre et intelligente adhésion; on adhère à ce qu'on exprime. Renfermer en soi une idée mauvaise, c'est souvent la condamner, et la produire, c'est l'approuver. Montaigne fait une confession publique, dit-il : singulière confes-

[1] Liv. II, ch. XVII.

sion ! sans contrition, même imparfaite, où le regret de ne pouvoir recommencer remplace le remords d'avoir commencé, dont le pénitent profite pour raconter voluptueusement ses fautes voluptueuses, et pour donner à sa curieuse imagination la satisfaction dont ses sens vieillis ont dû se priver, qu'il entreprend enfin, non pour éclairer et toucher les autres, mais pour pénétrer de la salle dans le cabinet des dames[1], pour mettre dans son livre la saveur du fruit défendu, pour se faire furtivement introduire et subitement cacher comme un amant! L'emploi des mots propres n'est pas mieux justifié. Les logiciens de Port-Royal, qui goûtaient peu Montaigne[2], disaient dans un langage très-noble, bien qu'un peu lourd : « Les mots d'adultère, d'inceste, de péché abominable ne sont pas infâmes, quoiqu'ils représentent des actions très-infâmes, parce qu'ils ne les représentent que couvertes d'un voile d'horreur, qui fait qu'on ne les regarde que comme des crimes ; de sorte que ces mots signifient plutôt le crime de ces actions que les actions même ; au lieu qu'il y a de certains mots qui les expriment sans en donner de l'horreur, et plutôt comme plaisantes que comme criminelles, et qui y joignent même une idée d'impudence et d'effronterie, et ce sont ces mots-là qu'on appelle infâmes et déshonnêtes[3]. »

Il répugne de condamner Montaigne, comme la

[1] Liv. III, ch. III. — [2] *Premier discours.* — [3] Ire partie, ch. XIV. — « Le plus grand tort du génie, c'est de faire rougir la pudeur et d'offenser la vertu » (M. Villemain, *Éloge de Montaigne.*)

Fontaine, avec une extrême rigueur. Dans la débauche de l'esprit, ils ont gardé tous deux une sorte d'ingénuité naturelle. Le mal n'a pas gagné l'âme tout entière. La franchise avec laquelle Montaigne s'ouvre lui-même paraissait à mademoiselle de Gournay l'excuser suffisamment. Tout au moins peut-il sembler qu'elle atténue sa faute. Mais ce serait être, ou trop aveugle que de nier l'effet corrupteur du cynisme et de la sensualité, ou trop indulgent que de se refuser à voir dans Montaigne un cynique sensuel.

Ce que Montaigne dit du mariage n'est pas fait pour exercer sur l'esprit une meilleure influence. Il y conseille, nous l'avons dit, la décence et le respect réciproque; il recommande la fidélité et prétend l'avoir observée lui-même. Mais il n'admet entre les époux que l'estime et l'amitié, non l'amour; d'après lui, l'amour leur serait inutile ou plutôt funeste. Ainsi il ne laisse pas même à la passion qu'il excuse et qu'il excite la ressource d'une satisfaction légitime. Dans le choix des jeunes gens, il ne consulte pas l'inclination personnelle. Se marier, c'est obéir à une nécessité sociale; le mariage devient l'union d'âmes desséchées et de corps épuisés. Quel plus sûr moyen de discréditer l'union légitime que de réserver pour l'autre tout ce qu'il y a d'attrayant et de gracieux, et comment y maintenir la fidélité après en avoir banni la douceur?

La fidélité même a-t-elle tant de prix? Montaigne et son siècle sont trop familiarisés avec l'adultère pour qu'il leur inspire de l'horreur. Il s'occupe

uniquement de celui des femmes, à cause de la honte et du ridicule qui attendent les maris trompés. C'est afin de déterminer ceux-ci à l'indulgence qu'il démontre combien il est difficile au sexe féminin de résister à l'amour. Doivent-ils être si fort courroucés contre l'infidélité? Les vices de leurs femmes les touchent plus que leurs propres vices : « C'est l'effet de la plus vaine maladie qui soit en l'âme.

> Quis vetat apposito lumen de lumine sumi [1]? »

Les plus grands hommes ont été trompés sans en faire de bruit. Tout le monde est exposé à de pareils accidents. Il n'est pas d'homme qui n'ait fait commettre un adultère à une femme mariée ; il faut se consoler par le souvenir de ce qu'on a fait souffrir aux autres et par l'exemple général ; il faut surtout se taire. Bien plus, il y dans les deux sexes « mille corruptions plus dommageables et dénaturées que n'est la lascivité. » Ce qu'il y a de pire chez une femme, c'est la jalousie.

Nous trouvons ici la morale de Molière :

> Ce sont coups de hasard dont on n'est point garant,
> Et bien sot, ce me semble, est le soin qu'on en prend [2].

Le discours de Chrysalde[3] est du Montaigne mis en vers ; les idées que nous venons de résumer y sont développées :

> C'est un étrange fait. . . . . .
> Qu'en cela vous mettiez le souverain bonheur

[1] Liv. III, ch. v. — [2] *L'École des femmes*, acte I, scène I. — [3] *Ibid.*, acte IV, scène VIII.

Et ne conceviez pas au monde d'autre honneur !.....
..... Tout le mal, quoique le monde glose,
N'est que dans la façon de recevoir la chose;
Et, pour se bien conduire en ces difficultés,
Il y faut, comme en tout, fuir les extrémités.....
Dans le monde je vois cent choses plus à craindre.....

Ce mal,

On peut le souhaiter pour de certaines causes,
... Il a ses plaisirs comme certaines choses.....

C'est cette résignation conjugale que Bossuet condamne avec ses fortes expressions : « On réprouvera le discours où ce vigoureux censeur des grands canons, ce grand réformateur des mines et des expressions de nos précieuses étale cependant au plus grand jour les avantages d'une infâme tolérance dans les maris[1]. » La fin de la phrase : « Et sollicite les femmes à de honteuses vengeances contre leurs jaloux, » retombe aussi, quoique moins directement, sur Montaigne, qui, sans conseiller aux femmes de se venger de la surveillance exercée sur elle, représente combien elle les excite à s'affranchir de leurs devoirs.

Les plus sincères admirateurs de Montaigne, ceux qui défendent le plus vivement la pureté de sa doctrine, reconnaissent qu'il a quelques opinions fausses, dangereuses en morale, « que de jeunes lecteurs abuseraient peut-être de quelques-unes de ses pensées » et remettent la lecture des Essais « à cet âge qui n'est plus la jeunesse et qui n'est pas encore l'âge mûr[2]. » C'est bien là condamner un moraliste.

[1] *Maximes et réflexions sur la comédie.* — [2] M. Droz, *Éloge de Montaigne.*

IV. — MORALE PUBLIQUE

Suivant Montaigne, le premier devoir est le respect de l'ordre établi. Aussi place-t-il la nouveauté et le trouble parmi les vices[1], et s'indigne-t-il que les écrits de la Boétie aient été, contre ses intentions, exploités par les novateurs de France.

Cette règle qu'il pose, il la justifie en disant avec beaucoup de précision : « Est-ce pas mal ménagé d'avancer tant de vices certains et connus, pour combattre des erreurs contestées et débattables[2] ? »

Toute mutation est à coup sûr désastreuse; aucune n'est à coup sûr légitime. La première idée et la principale est inspirée à Montaigne par le spectacle désolant que lui offre son siècle. Fût-on certain d'avoir avec soi la vérité, on n'aurait pas encore le droit d'entreprendre une guerre civile[3]. Tel était l'avis de Platon. Aussi ne faut-il pas tenter une réforme générale qui entraînerait nécessairement la ruine de l'État.

Ce serait vouloir « guérir les maladies par la mort[4]. » Mais où est la vérité? On sait quelles sont les doctrines philosophiques que Montaigne expose le plus volontiers. L'incertitude de la connaissance humaine, surtout aux affaires politiques, est telle qu'il ne nous est pas possible de découvrir la vérité pour en faire notre règle de conduite. Dès

[1] Liv. III, ch. II. — [2] Liv. I, ch. XXII. — [3] Liv. III, ch. XII. — [4] Liv. III, ch. IX.

lors la nécessité pratique et la raison nous imposent le respect de l'ordre établi. Peu importe la forme du gouvernement; celle qui existe, dans quelque pays que ce soit, est toujours la meilleure; la seule autorité, pour les institutions politiques, est la possession[1].

Mais que faire, quand l'ordre établi est mauvais? Ce qu'il y a de plus raisonnable, c'est encore de le maintenir tel qu'il est sans lui permettre d'empirer[2]. L'homme de bien ne fait pas davantage. Il peut seulement prier Dieu de porter remède au mal, suivant le conseil que donne Platon et que les chrétiens doivent adopter avec empressement[3]. La Providence « passe par dessus les règles auxquelles elle nous a nécessairement astreints, » mais ce n'est pas pour nous en dispenser[4].

Montaigne n'a que de l'aversion pour ceux qui troublent l'ordre, en particulier pour les réformateurs. Ce n'est pas le fanatisme religieux, non pas même le zèle qui lui inspire un tel sentiment; Montaigne zélé ou fanatique! Il n'hésite pas à reconnaître que les troubles étaient nécessaires pour ranimer la faveur de l'Église[5], que les vices de ses ministres donnaient beau jeu à ceux qui contestaient la vérité de ses dogmes[6], et ce parti qui défend la religion et la police ancienne du pays[7] est encore « le membre d'un corps vermoulu et verreux[8]. » Il place des protestants, Théodore de Bèze,

[1] Liv. II, ch. XII. — Liv. III, ch. IX. — [2] Liv. II, ch. XVII. — Liv. III, ch. IX. — [3] Liv. III, ch. XII. — [4] Liv. I, ch. XXII. — [5] Liv. II, ch. XV. — [6] Liv. II, ch. XXXI. — [7] Liv. II, ch. XIX. — [8] Liv. III ch. IX.

Mondoré, La Noue, parmi les hommes les plus remarquables du siècle[1]. Mais il professe pour leur parti pris en masse l'antipathie la plus vive ; il l'exprime constamment, aussi bien à propos d'un petit détail, du changement apporté par la Réforme dans les noms de baptême[2], qu'au sujet des plus grands désastres. Cette antipathie vient de ce qu'il considère la réforme exclusivement par le côté politique, s'attachant à la première conséquence qu'elle eût produite, à la guerre civile. Il rejette dans l'ombre le principe religieux. On donne de beaux titres aux vices publics : « c'est pourtant pour réformer nos consciences et nos créances; *honesta oratio est*. Mais le meilleur prétexte de nouvelleté est très-dangereux[3]. »

C'est pour la même raison que Montaigne juge si sévèrement la conduite de ce César, dont le génie lui inspire tant d'admiration[4]. Il accuse Dion d'avoir « le sentiment si malade aux affaires romaines, qu'il ose soutenir la cause de Julius Cæsar contre Pompeius, et d'Antonius contre Cicero[5]; » il « abomine les enhortements enragés de cette âme déréglée[6], » et déclare sa mémoire abominable à tous les gens de bien[7]. Il le traite de brigand[8].

Les modernes ennemis qu'a retrouvés Jules

[1] Liv. II, ch. XVII. — [2] Liv. I, ch. XLVI. — [3] Liv. I, ch. XXII. — [4] Cette admiration a fait dire à M. Cuvillier-Fleury : « César est l'enfant gâté de Montaigne. Il aime Épaminondas comme *le plus excellent* des hommes, César comme le plus grand..... Malgré tout, ce *miracle de nature* l'attire. » (*Le César de Montaigne, Bulletin du bibliophile*, 1855-1856, p. 641.) — [5] Liv. II, ch. XXXII. — [6] Liv. III, ch. I. — [7] Liv. II, ch. XXXIII. — [8] Liv. II, ch. XI.

César se sont fréquemment servis des passages que nous rappelons; mais ils les entendaient tout autrement que Montaigne. Ils jugeaient comme lui le dictateur en raisonnant d'une manière différente. Ce qu'ils lui reprochaient, c'était d'avoir détruit la liberté romaine; enfants d'un siècle pour lequel la liberté a été le plus précieux et le moins assuré de tous les biens, ils maudissaient l'établissement du despotisme sur les ruines d'une république. Quand les mêmes esprits se prononçaient sur les événements du seizième siècle, ils ne manquaient jamais de prendre parti pour les protestants qui représentaient à leurs yeux la liberté civile et religieuse. Pour Montaigne, il condamne encore les protestants jusque dans César. Il n'est nullement attaché à la liberté politique; les formes de gouvernement lui sont indifférentes; il ne voit et ne redoute que la révolution menaçant l'ordre, quel qu'il soit; César a « voulu chercher sa gloire de la ruine de son pays et subversion de la plus puissante et fleurissante chose publique que le monde verra jamais[1]. »

La haine de Montaigne pour César ne l'empêche pas de proclamer que les meurtriers de celui-ci « jetèrent la chose publique à tel point qu'ils eurent à se repentir de s'en être mêlés[2]. » Tant il est vrai que l'état présent, ne fût-il ni ancien ni légitime, est toujours le meilleur.

Une double restriction est apportée à ce grand

Liv. II, ch. xxxiii. — Liv. II, ch. xxxvi. — [2] Liv. III, ch. ix.

devoir, le respect de l'ordre établi. En premier lieu, c'est la liberté d'action qui est enchaînée, non la liberté de jugement. Si le sage doit « retirer son âme de la presse et la tenir en liberté et puissance de juger librement des choses..., la société publique n'a que faire de nos pensées[1]. » Chacun garde nécessairement la faculté d'apprécier les institutions envers lesquelles il est lié ; c'est le pur hasard de la naissance qui, en le soumettant à telle ou telle forme de gouvernement, la rend légitime et sacrée pour lui : « Quelle vérité est-ce que ces montagnes bornent, mensonge au monde qui se tient au delà[2]? » Comment l'esprit humain abdiquerait-il le droit de critique devant une légitimité de pur fait et une vérité fortuite? L'ordre établi ne perd rien à être critiqué : « La volonté et les désirs se font loi eux-mêmes; les actions ont à la recevoir de l'ordonnance publique[3]. »

Il est également rare que les citoyens conservateurs gardent l'indépendance du jugement et qu'un esprit indépendant ne se jette pas dans l'opposition.

En second lieu, « la fortune nous présente aucune fois la nécessité si urgente qu'il est besoin que les lois lui fassent quelque place, et la discipline ordinaire d'un état qui est en sa santé ne pourvoit pas à ces accidents extraordinaires. » S'opposer à l'innovation, ce serait ruiner complétement et à coup sûr l'ordre établi. Montaigne ne permet pas encore de changer les lois; il se résigne seulement

[1] Liv. I, ch. XXII. — [2] Liv. II, ch. XII. — [3] Liv. III, ch. I.

à les laisser dormir pendant quelque temps[1].

Chaque loi, en particulier, a droit au même respect que l'ordre politique tout entier : « Il y a grand doute s'il se peut trouver si évident profit au changement d'une loi reçue, telle qu'elle soit, qu'il y a de mal à la remuer[2]. » Cependant, la réforme isolée d'une partie de la législation civile ou criminelle ne présenterait pas les mêmes dangers qu'une mutation dans la forme du gouvernement. Montaigne aurait été heureux de voir diminuer le nombre des lois qui régissaient la France[3], et adoucir les derniers supplices[4].

Le changement doit être évité jusque dans les moindres choses, dans les modes, dans les divertissements. Il corrompt les mœurs et fait mépriser les anciennes institutions[5].

Du premier devoir, le respect de l'ordre établi, s'en tire un autre, l'obéissance au prince dans une monarchie, au magistrat dans une république[6]. Que le prince soit mauvais, le magistrat injuste, peu importe. On n'en a peut-être que plus de mérite. Aussi ne pouvons-nous réclamer de récompense pour les services que nous leur rendons : « N'en devons-nous rien à nos princes d'obligation naturelle[7]? » Il ne suffit pas de leur obéir. Il faut encore « celer leurs vices, aider de notre recommandation leurs actions indifférentes[8]. » Dans l'occasion, leurs vices même nous trouveront complaisants, et

[1] Liv. I, ch. xxii. — [2] *Ib.* — [3] Liv. III, ch. xiii. — [4] Liv. II, ch. xi et xxvii. — [5] Liv. I, ch. xliii. — [6] Liv. I, ch. iii, xxii, xxv. — Liv. III, ch. ix. — [7] Liv. III, ch. vi. — [8] Liv. I, ch. iii.

le jeune homme formé par Montaigne rira, folâtrera, se débauchera avec eux[1].

Le second devoir ne va pas plus loin que le premier. Le respect de l'ordre établi ne nous empêche pas de juger les lois ; obéissons aux princes, mais « l'estimation, non plus que l'affection, nous ne la devons qu'à leur vertu[2]. » Nous pouvons même exprimer les sentiments qu'ils nous inspirent. Il est si important de garder notre liberté d'esprit et de parole, qu'il nous faut éviter la cour où nous la perdrions nécessairement. Que le devoir public nous attache seul au souverain.

Nous sommes même affranchis de l'obéissance quand les rois nous demandent quelque action honteuse, comme une perfidie.

Enfin le respect des lois et l'obéissance due aux princes rencontrent une autre limite. Montaigne déclare qu'il admire, mais qu'il n'imiterait pas la conduite de Socrate refusant « de sortir de prison par l'entremise d'autrui, pour ne désobéir aux lois en un temps qu'elles étoient d'ailleurs si corrompues[3]. » C'est qu'il s'agit de la vie.

Montaigne ne donne pas d'opinion sur le tyrannicide ; son horreur pour la perfidie et la cruauté en général, comme pour les tristes exemples de son siècle, permettrait de croire qu'il eût condamné sincèrement l'assassinat politique. Peut-être en parle-t-il avec trop de sang-froid, quand il compare Balthasar Gérard et Poltrot de Méré[4]. Son respect pour

[1] Liv. I, ch. XXV. — [2] Liv. I. ch. III. — [3] Liv. III, ch. IX. — [4] Liv. II, ch. XXIX.

l'ordre politique, pour les princes et pour les magistrats ne se concilierait guère avec la doctrine révolutionnaire du tyrannicide. Cependant, il se refuse à croire que Sénèque condamne volontairement « la cause de ces généreux meurtriers de César[1], » et Brutus, leur chef, lui paraît un modèle de parfaite vertu. Il est vrai que César n'était pas un prince ou un magistrat légitime.

L'obligation d'obéir au prince et aux lois implique celle de les servir. C'est donc un devoir pour le citoyen de remplir les fonctions publiques. Le moraliste est loin de faire ressortir cette conséquence. Il est trop préoccupé de l'ambition qui pousse les hommes, ses compatriotes, ses contemporains à rechercher les honneurs, et il ne songe qu'à les blâmer : « Quant à ce beau mot, de quoi se couvre l'ambition et l'avarice, que nous ne sommes pas nés pour notre particulier, ains pour le public, rapportons-nous en hardiment à ceux qui sont en la danse ; et qu'ils se battent la conscience, si, au contraire, les états, les charges et cette tracasserie du monde ne se recherche plutôt pour tirer du public son profit particulier[2]. »

Montaigne recommande, par son propre exemple, le strict accomplissement de tous les devoirs qu'impose la fonction acceptée. Faut-il le pousser jusqu'au dévouement, jusqu'au sacrifice même de la vie? Montaigne dit qu'il n'eût rien épargné pour le service du peuple, qu'il « étoit préparé à s'embesogner

[1] Liv. II, ch. x. — [2] Liv. I, ch xxxviii. — Liv. II, ch. xvii, où est rapporté le mot du chancelier Olivier.

plus rudement un peu, s'il en eût été grand besoin[1]. » Mais il est prouvé par des lettres récemment mises au jour, que, s'il déploya dans de graves circonstances beaucoup de vigilance et d'activité, il s'abstint, étant maire, d'aller à Bordeaux, même de s'en approcher, pendant la durée d'une épouvantable épidémie[2].

Montaigne est d'accord avec lui-même et avec la raison, quand il recommande à ceux qui ont obtenu ou accepté une charge, d'y fuir l'ostentation. Il s'en était bien gardé, quand il avait été maire de Bordeaux. Hélas ! le charlatanisme est à la fois trop facile et trop profitable pour être jamais abandonné. Il n'est pas à regretter que l'opinion publique ait acquis de nos jours un empire presque absolu, mais il est bon d'observer que jamais plus grand pouvoir n'attira plus vile adulation à un souverain plus aisé à duper.

L'amour de la patrie, le premier des devoirs dans

[1] Liv. III, ch. x. — [2] M. Grün (ch. viii, *Montaigne maire de Bordeaux*, p. 285). — Ce qu'il y a de curieux, c'est que Montaigne n'en disait pas moins aux jurats (Lettre du 30 juillet 1585) : « Je n'épargnerai ni vie ni autre chose pour votre service. » M. le docteur Payen ne peut admettre qu'un tel reproche soit adressé à Montaigne : « La vertueuse indignation de M. Grün lui semble trop rigoureuse et aussi déplacée dans son érudition accusatrice que dans son irrévérencieuse indulgence. » (*Recherches sur Montaigne*, documents inédits, n° 4, 1856). Lui-même, en publiant la lettre du 30 juillet dans ses *Nouveaux documents inédits ou peu connus sur Montaigne*, 1850, avait félicité son héros de « s'être montré esclave du devoir. Chargé d'une fonction publique dans un moment difficile, il déclare qu'il n'épargnera ni sa vie ni autre chose, si sa présence est utile. Mais, si d'un côté il ne recule pas devant la mort pour satisfaire aux obligations de sa position, d'un autre côté, en homme qui a pesé la valeur des choses, il ne juge pas à propos de braver gratuitement le danger, de défier le sort, s'il n'y a utilité pour personne. »

l'antiquité, n'occupe qu'un rang secondaire dans l'esprit de Montaigne : « Non parce que Socrates l'a dit, mais parce qu'en vérité c'est mon humeur, et à l'aventure non sans quelque excès, j'estime tous les hommes mes compatriotes, et embrasse un Polonois comme un François, postposant cette liaison nationale à l'universelle et commune [1]. » Aussi accuse-t-il Socrate d'inconséquence pour avoir refusé de fuir par attachement pour sa patrie.

Lui-même n'est-il pas inconséquent à son tour, quand il impose au citoyen l'obligation d'embrasser un parti en temps de guerre civile? Il est vrai qu'il ne songe qu'à « l'application de dessein [2]; » car il ne tient pas aux actes et il permet à ceux qui n'ont « ni charge ni commandement exprès » de « ne s'embesogner point. » Solon n'avait pas apporté une telle restriction à sa fameuse loi. Montaigne nous fait connaître ce qu'il serait disposé à faire, porter au besoin une chandelle à saint Michel, l'autre à son serpent, suivre le bon parti, mais jusqu'au feu exclusivement, et il se propose pour modèle le sage de l'égoïsme, Atticus.

Le parti auquel il faut s'attacher, sans se sacrifier, comme on voit, est naturellement celui qui défend l'ordre établi et les puissances légitimes. La difficulté commencerait, si la légitimité elle-même était en question, si les lois anciennes venaient à se contredire. Alors il serait permis de ne se prononcer pour aucun des deux partis ; il faudrait « ou se ca-

[1] Liv. III, ch. IX. — [2] Liv. III, ch. I.

cher ou suivre le vent, ce que j'estime loisible, dit Montaigne, quand la raison ne guide plus[1]. »

En revanche, on ne peut qu'approuver les conseils donnés par lui aux citoyens qui sont tout à fait engagés dans la guerre civile. Ils peuvent se résumer ainsi : ne pas se livrer tout entier à son parti, être loyal même envers ses adversaires[2], garder toujours l'indépendance de son jugement[3].

Montaigne, nous l'avons dit, est souvent préoccupé de ce qu'un individu doit au public, même dans sa vie privée. Une des raisons qu'il fait valoir contre le mensonge, c'est que celui qui fausse la vérité « trahit la société publique...., rompt tout notre commerce et dissout toutes les liaisons de notre police[4]. » Il condamne l'escrime, « exercice d'autant moins noble qu'il ne regarde qu'une vue privée, » et recommande de s'exercer aux choses « qui assurent, non qui offensent notre police, qui regardent la publique sûreté et la gloire commune[5]. » Peut-être même ne reconnaît-il pas toujours aux droits de l'individu et de la famille leur naturelle étendue, par exemple, quand il fait ressortir ceux de l'État dans l'éducation des enfants, se plaignant qu'elle soit entièrement abandonnée aux parents qui châtient et frappent, « comme si ces esboittemens et esclochemens n'étoient pas des membres de notre chose publique[6], » quand il conteste au propriétaire le droit de faire un testament, de regarder des biens comme lui appartenant, « puisque, d'une

[1] Liv. III, ch. IX. — [2] Liv. III, ch. I. — [3] Liv. III, ch. X. — [4] Liv. II, ch. XVIII. — [5] Liv. II, ch. XXVII. — [6] Liv. II, ch. XXXI.

prescription civile et sans nous, ils sont destinés à certains successeurs[1]. » C'est l'humanité sans doute qui a dicté ces deux passages à Montaigne indigné, soit des mauvais traitements subis par des enfants, soit des actes de dernière volonté qui avaient injustement dépouillé de pauvres familles. Mais la raison, le droit individuel, et, chose plus remarquable! l'intérêt public lui-même protestent contre une extension abusive des pouvoirs de l'État, contre ses empiétements sur l'exercice de l'autorité paternelle, ou sur la libre disposition des biens.

L'utilité publique peut se trouver en contradiction avec la morale. Laquelle des deux doit l'emporter? Le choix n'embarrasse pas beaucoup d'ordinaire. La première a pour elle la pratique, la seconde la théorie. Montaigne ne veut sacrifier ni l'une ni l'autre. Il pense qu'on trouvera toujours des hommes empressés à remplir les offices que demande l'intérêt général, si honteux qu'ils soient; ils en déchargeront les honnêtes gens. Le mal sera fait par ceux à qui il ne répugnera pas et tous en profiteront : « Le bien public requiert qu'on trahisse et qu'on mente et qu'on massacre : résignons cette commission à gens plus obéissants et plus souples[2]. » Il faut que la conviction de Montaigne sur ce point soit bien forte, pour qu'il absolve le mensonge lui-même comme utile, comme indispensable, en ajoutant : « Il y a des vices légitimes. »

En admettant que le mal soit jamais nécessaire à

[1] Liv. II, ch VIII. — [2] Liv. III, ch. I.

la société publique, il est faux que le crime reste propre à celui qui l'a commis et ne s'étende pas à ceux qui l'ont ordonné, désiré ou approuvé.

Dans un chapitre intitulé : *des Mauvais moyens employés à bonne fin*[1], Montaigne, répondant à ceux de ses contemporains qui proposent de faire une guerre à l'étranger pour mettre fin à la guerre civile, refuse de croire « que Dieu favorisât une si injuste entreprise; » mais il ajoute aussitôt : « Toutefois, la faiblesse de notre condition nous pousse souvent à cette nécessité de nous servir de mauvais moyens pour une bonne fin. »

Qu'il est dangereux de persuader à l'homme que le mal lui est nécessaire !

Faut-il aller plus loin? y a-t-il des cas où le mal cesse d'être mal, même chez ceux qui le commettent? Ici le ton de Montaigne est moins affirmatif : « Si la trahison peut être en quelque cas excusable, lors seulement elle l'est, qu'elle s'emploie à châtier et trahir la trahison[2]. » Cependant il absout le prince, « quand une urgente circonstance et quelque impétueux et inopiné accident du besoin de son état lui fait gauchir sa parole et sa foi, ou autrement le jette hors de son devoir ordinaire. » Certes, s'il était assez vertueux pour faire passer son devoir avant l'intérêt public, il n'en serait pas moins estimable; mais il n'y est pas obligé · « Vice n'est-ce pas, car il a quitté sa raison à une plus universelle et puissante raison; mais, certes, c'est malheur. » Il faut du moins une

[1] Liv. II, ch. XXIII — [2] Liv. III, ch. I.

utilité publique très-apparente et très-importante, et le prince doit éprouver un vif regret d'être réduit à une telle extrémité. Sa conscience rend ainsi ce qu'elle doit à Dieu et au devoir, pendant que sa conduite rend ce qu'elle doit au peuple.

Il est inutile de montrer combien cette théorie est périlleuse. Elle se rattache à celle que nous rapportions tout à l'heure. Le mal est quelquefois nécessaire à commettre dans l'intérêt public. Si les princes ont à leur disposition des consciences prêtes à s'en charger, des bras prêts à l'exécuter, qu'ils en usent sans scrupule. Mais, s'il ne peut venir que d'eux, s'il s'agit, par exemple, de rompre un traité, force leur est de l'accomplir par eux-mêmes. L'ingénieux dédoublement, par lequel ils en profitent sans être responsables, devient impossible; la nécessité changera leur crime en malheur.

La guerre a ses devoirs : « Il y a quelque chose illicite contre les ennemis mêmes[1]. » Montaigne ne voit autour de lui que déloyauté, qu'inhumanité; s'il porte ses regards au delà de l'Océan, il contemple avec indignation les conquérants de l'Amérique[2]. Que de plaintes ne fait-il pas entendre[3]? « La guerre, dit-il, a naturellement beaucoup de priviléges raisonnables, au préjudice de la raison; et ici fault la règle : *neminem id agere, ut ex alterius inscitia prædetur*, mais je m'étonne de l'étendue que Xénophon leur donne.... et ne consens pas à la mesure de sa dispense en tout et par tout. » C'est à la perfidie en

[1] Liv. III, ch. I. — [2] Liv. III, ch. VI. — [3] Liv. I, ch. V, VI, XXX.

particulier qu'il s'attaque, soit pendant la guerre même, soit dans les négociations [1].

On ne trouve presque rien sur les devoirs spéciaux des princes. Ce n'est peut-être pas qu'il ne les ait étudiés [2]. Montaigne se propose de faire connaître sa propre conduite et donne des règles ou des conseils à propos de ce qu'il pense lui-même ; c'est par exception qu'il touche à un sujet qui lui est complétement étranger. Il nous communique les réflexions que lui suggère son siècle.

Il pense aux derniers Valois, quand il fait de l'activité le devoir des rois, quand il leur recommande de se mettre à la tête de leurs armées et d'exposer leurs jours, s'il est nécessaire, au lieu de se laisser « appoltronir..... à des occupations lâches et vaines.» Si le respect l'empêche de nommer les princes qui manquent à ce devoir, il lui permet de faire une claire allusion au premier Bourbon qui le remplit [3], à ce roi futur, si bien fait pour s'entendre avec lui, qu'il eut l'honneur de recevoir à Montaigne, qui lui montra estime, confiance et affection, le chargea de délicates négociations, qui, au milieu des plus grands embarras comme des succès les plus déci-

[1] M. Payen, *Recherches sur Montaigne*, 1856, donne une lettre écrite aux jurats le 31 juillet 1585. Montaigne dit : « Quant au mauvais exemple et injustice de prendre des femmes et des enfants prisonniers, je ne suis aucunement d'avis que nous l'imitions, à l'exemple d'autrui. » — [2] On lui attribue la rédaction d'avis adressés par Catherine de Médicis à Charles IX. (M. le docteur Payen, *Documents inédits ou peu connus sur Montaigne*, 1847.). Mais M. A. Grün réfute péremptoirement cette opinion. (Ch. VI, *Montaigne gentilhomme ordinaire de la chambre du roi*, p. 184.) — [3] Liv. II, ch. XXI.

sifs, eut la pensée et trouva le temps de s'entretenir avec lui, de vive voix ou par écrit [1].

On sait quelles furent les libéralités de Henri II et de ses fils, comment le domaine royal fut abandonné aux favoris, aux favorites, aux poëtes. C'est un danger du pouvoir absolu que celui qui peut tout ne refuse rien; l'intérêt ne limite pas sa générosité et l'orgueil l'étend sans mesure. Ceux qui l'entourent, connaissant à la fois son pouvoir et la disposition de son esprit, ne cessent de demander; c'est le public qui paye. Aussi Montaigne blâme-t-il avec vivacité cette prétendue « vertu de largesse » et déclare-t-il que, « si la libéralité d'un prince est sans discrétion et sans mesure, il l'aime mieux avare [2]. » Il n'est nullement sensible à celle de César, « qui devint un voleur public pour fournir à cette profusion et largesse [3]. » Une pensée analogue lui fait blâmer les dépenses excessives des princes; il les engage à mettre en honneur la simplicité par leur exemple, dans l'intérêt de l'État et de la morale publique. Utile conseil à donner aux Valois! Il indique les principales réformes à opérer dans leur cour [4].

« La vertu royale semble consister le plus en la justice [5]. » Voilà une pensée générale qui, dans l'esprit de Montaigne, s'applique au seizième siècle. Il recommande aux princes de son temps l'humanité,

[1] Sur les relations de Henri IV avec Montaigne, voy. notamment M. le docteur Payen (*ib.*, p. 91, et *Documents inédits sur Montaigne*, n° 3, 1855, p. 16); — M. Grün, *passim*. — [2] Liv. III, ch. VI. — [3] Liv. II, ch. XXXIII. — [4] Liv. I, ch. XLIII. — [5] Liv. III, ch. VI.

la vérité, la loyauté, la tempérance et surtout la justice, « marques rares, inconnues et exilées, » comme les plus sûrs moyens d'obtenir la faveur publique, d'acquérir le pouvoir et de le garder[1]. La loyauté, à laquelle il attache toujours un si grand prix, est, s'il faut l'en croire, plus utile aux princes, que la dissimulation et le mensonge, et ils ne doivent rien faire eux-mêmes, ni rien demander aux autres contre cette vertu[2].

On ne voit pas que Montaigne ait pensé à la liberté de conscience. A la fin d'un chapitre, il indique brièvement quelques raisons pour et contre cette liberté, sans se prononcer, prêt à voir dans les ordonnances qui la reconnaissent la preuve de l'impuissance où est réduite la royauté[3]. Cette indifférence de Montaigne pour une question qui nous paraît la plus importante du seizième siècle n'a rien qui doive étonner. La liberté de conscience profiterait aux huguenots, perturbateurs de la tranquillité publique; il n'est pas disposé à embrasser leur cause par intérêt pour eux, et il est plus éloigné encore de la défendre pour l'honneur d'un principe libéral qu'il ne soupçonne pas. Enfin sa réserve est extrême pour toutes les questions qui rentrent dans l'ordre religieux ou qui y touchent, soit que sa conscience lui intime l'ordre de se soumettre silencieusement à l'Église, soit plutôt que la prudence lui en donne le conseil.

[1] Liv. II, ch. XVII. — [2] Liv. III, ch. I. — [3] Liv. II, ch. XIX

V. — PRINCIPE DE LA MORALE DE MONTAIGNE

Il n'est pas aisé de dire quel est le principe de la morale de Montaigne. Il parle de la difficulté qu'on éprouve à dresser « des lois éthiques. » Il semble avoir flotté entre plusieurs idées très-différentes. Il échappe peut-être à l'inconséquence par la mobilité. Après avoir émis un principe, si on lui reprochait d'y manquer, il répondrait qu'il l'a abandonné pour un autre. La réponse ne convient pas à qui l'étudie et se charge de présenter une doctrine. Ce dernier mot lui-même est répudié par lui : « Ce n'est pas ici ma doctrine, c'est mon étude[1]. » A défaut d'un principe unique, nous rechercherons chez lui l'idée dominante.

On serait tenté de croire que Montaigne songe uniquement au plaisir[2] : « En la vertu même, dit-il[3], le dernier but de notre visée c'est la volupté. » Il explique aussitôt de quelle volupté il entend parler ; c'est bien de celle que procure la vertu, et il la fait ressortir en la mettant en parallèle avec la « volupté plus basse, si elle méritoit ce beau nom, » qui n'offre pas autant de charmes, qui coûte plus cher et ne laisse après elle que la satiété. Il s'efforce de prouver que la recherche de la vertu est facile et

[1] Liv. II, ch. VI. — [2] « La morale n'a jamais été, aux yeux de Montaigne, que l'art d'être heureux. » (M. Léon Dumont, conférence à Valenciennes sur la *Morale de Montaigne*. — *Revue des cours littéraires*, 3[e] année, p. 487.) — [3] Liv. I, ch. XIX.

agréable. Mais rappelons-nous comment il en comprend la pratique. Non-seulement il attache la plus grande importance à la parfaite tranquillité de la vie, cherche lui-même et engage les autres à la passer exempte de travaux et de chagrins, proteste vivement contre l'ascétique divorce du corps et de l'âme, réclame pour le premier, que la théorie sacrifie trop vite, contre la domination exclusive de la seconde; mais encore il veut démontrer que la vertu se prête fort bien à cette absolue quiétude et à la satisfaction des sens. Elle ne se contente pas de les tolérer, elle les assure. C'est elle qui nous apprend à devenir maîtres de nous-mêmes, à étouffer les passions, à écarter les soucis, à faire taire les sentiments; c'est elle qui nous enseigne à donner à l'âme sa part dans les plaisirs du corps; ajoutons qu'à la vertu est attaché un plaisir qui lui est propre, la satisfaction de la conscience; ce plaisir est la seule récompense que l'homme vraiment vertueux puisse espérer; mais il n'en est pas de plus précieuse. La volupté honnête dont parle le moraliste a un sens très-large. Admettons qu'il ait considéré comme simplement compatibles avec la vertu la tranquillité de la vie et les jouissances du corps, qu'il ait réservé pour la satisfaction de la conscience le rôle de principe essentiel. Encore serait-ce une doctrine dangereuse que la sienne. Chacun est disposé à prendre son plaisir où il le trouve, et ceux qui feraient volontiers de la volupté, telle qu'ils la comprennent et qu'ils la goûtent, le principe d'une vertu sans effort et sans mérite, seraient plus nom-

breux que ceux qui commenceraient par admettre cet axiome, que la satisfaction de la conscience est la plus vraie et la plus complète des voluptés, pour y conformer péniblement leur conduite. Les premiers ne puiseraient que trop d'arguments dans les *Essais*.

Mais s'il y a plus d'une page d'où l'on peut conclure que la théorie du plaisir a séduit l'intelligence de Montaigne, comme la jouissance en a charmé sa vie, il est permis d'affirmer qu'elle ne domine pas chez lui. Loin de là! ne fait-il pas du désintéressement la condition indispensable de la vertu en général, et de toute vertu en particulier? L'espoir d'une récompense lui paraît réduire le bien à un marché. Il n'en admet qu'une seule, la joie pure et calme que donne une conscience satisfaite. Encore doit-on reconnaître que la récompense s'unit ici et se confond avec le mérite auquel elle est accordée. Le plus dur ascétisme ne pourrait l'en séparer. Nous dépasserions la pensée de Montaigne si nous disions que, d'après lui, la vertu, pour être désintéressée, c'est-à-dire, pour être la vertu, ne doit même pas désirer ou attendre ce prix. Mais nous y resterons fidèle en soutenant que l'espoir de l'obtenir n'est point la raison essentielle de la vertu.

On n'est que trop fondé à considérer Montaigne comme un sceptique. Il a souvent pris à tâche de ruiner le fondement de toute science, même de toute foi. Ce scepticisme trouvait une occasion toute naturelle de s'exercer à propos de la morale. Dès son avis au lecteur, il vante cette « douce liberté

des premières lois de nature, » qui lui aurait permis de se peindre « tout entier et tout nu. » Il énumère avec plaisir les usages les plus bizarres, les plus choquants des peuples barbares, pour établir que « les lois de la conscience, que nous disons naître de nature, naissent de la coutume[1], » absolvant ainsi les habitudes indécentes et même monstrueuses qu'il vient de rappeler. L'ancienneté des lois est, d'après lui, leur seul titre à l'obéissance[2]. Toutes les coutumes, quelles qu'elles soient, sont légitimes dans une certaine mesure, parce qu'elles sont utiles, et leur utilité consiste à nous imposer la règle qui nous manque. Dans l'apologie de Raymond Sebond[3], Montaigne commence par démontrer l'incertitude de la connaissance humaine; les intelligences diverses sont inégales, chaque intelligence est mobile; la vérité ne pénètre donc pas en tous les hommes ni en chaque homme, à tout moment, avec une même force. Comment serions-nous assurés de la trouver en nous? Cependant c'est de nous-mêmes que nous prétendons tirer la règle de nos mœurs. Le meilleur conseil que nous donne la raison, c'est d'obéir aux lois de notre pays. Règle fortuite! Chaque pays a ses lois et il en change constamment. Parmi ces lois, dit-on, il y en a, en petit nombre, qui sont imposées par la nature et universellement adoptées; on n'en peut citer une seule qui ne soit contredite au moins par plusieurs nations: « Il est croyable qu'il y a des lois naturelles,

[1] Liv. I, ch. xxii. — [2] Liv. I, ch. xliii. — Liv. III, ch. xiii. — [3] Liv. II, ch. xii.

comme il se voit ès autres créatures ; mais en nous elles sont perdues. » La faute en est à la raison humaine, à la philosophie qui a fait entendre les plus libres opinions sur le vice et sur la vertu. Montaigne ne laisse pas échapper cette occasion de raconter tous les traits immoraux qu'il connaît à la charge des philosophes antiques. Ses longs développements aboutissent à cette triste conclusion que l'homme est incapable de trouver la vérité, dans la morale comme dans toutes les sciences. On ne doit pas oublier que, dans l'apologie de Raymond Sebond, Montaigne cherche à démontrer la nécessité de la foi chrétienne, en prouvant l'impuissance absolue de la raison livrée à elle-même. Peut-être est-ce pour le besoin de sa cause qu'il se refuse obstinément à laisser subsister dans l'âme un seul principe qu'elle ne tienne pas directement de Jésus-Christ et de son Église. Mais ce n'en est pas moins sa pensée personnelle qu'il exprime sur le compte de la philosophie et de la raison.

Souvent cette pensée va moins loin. Il reconnaît une semence de la raison universelle, « empreinte en tout homme non dénaturé[1]. » Il parle de « la justice en soi, naturelle et universelle[2]. » Il est des vices, il est vrai, que l'opinion des hommes a forgés, mais il en est « que la raison et la nature condamnent[3], » et ce sont les pires de tous[4]. Est-il besoin, d'ailleurs, de chercher ici, dans tel ou tel passage, s'il reconnaît expressément l'existence

[1] Liv. III, ch. XII. — [2] Liv. III, ch. I. — [3] Liv. III, ch. II. — [4] Liv. I, ch. XXII.

d'une morale naturelle et universelle, indépendante des lois changeantes et des coutumes locales? Que signifierait son enthousiasme pour la vertu, pour les grands hommes, pour les belles pensées, s'il ne croyait pas à une règle dont la vertu est l'application, faite par les grands hommes et conseillée par les grands écrivains? Ce serait de sa part un non-sens que de prêcher le désintéressement dans la vertu, s'il n'admettait pas qu'il y eût un bien. Nous renonçons à pousser plus loin une démonstration trop facile. Montaigne, n'ayant pas été indifférent entre le bien et le mal, n'a pu être complétement sceptique.

Est-ce à dire que nous ne devions tenir aucun compte de ses déclarations sur l'impuissance de l'esprit humain pour découvrir la vérité, sur l'impossibilité de retrouver la morale universelle et naturelle? Montaigne en reconnaît, bon gré mal gré, l'existence, mais il ne semble pas croire que l'homme la puisse découvrir. C'est à la science qu'il s'en prend. Mais une vérité que nous ne connaissons pas est pour nous comme si elle n'existait pas.

A défaut de l'ordre de la nature, trop difficile à discerner sous l'amas des plus bizarres coutumes et des doctrines les plus contradictoires, n'avons-nous pas l'ordre de Dieu, qui nous a été communiqué par son Fils, qui est chaque jour renouvelé, enseigné, précisé par l'Église où réside son esprit? Si Montaigne démontre la vanité de la science humaine, c'est pour nous forcer de recourir à la foi,

pour nous faire connaître l'étendue de nos obligations envers Dieu, sans la révélation duquel nos mœurs seraient condamnées à la corruption, nos intelligences à l'erreur? Montaigne se déclare attaché au catholicisme, et ce n'est point seulement par politique, parce qu'il y voit la religion de l'État et des maîtres, parce que la cause en est liée à celle de l'ordre public et que les huguenots sont des rebelles. Non, il fait profession d'avoir la foi, non-seulement dans sa conduite[1], mais encore dans ses écrits. Sans doute il n'est pas fanatique; il reconnaît volontiers qu'il y a des hommes vertueux et recommandables parmi les protestants; il blâme le zèle indiscret des premiers chrétiens contre les auteurs païens[2]; il connaît les vices de l'Église et n'est pas éloigné de croire que les troubles lui rendent le service de la purifier. Mais il se soumet respectueusement à tous les dogmes catholiques, comme à toutes les volontés de Dieu manifestées par les événements heureux ou malheureux[3]. Nous pourrions citer nombre de passages à l'appui de notre assertion; il nous suffit de renvoyer au chapitre intitulé : *des Prières*[4]. Que dans sa soumission la prudence entre pour quelque chose, nous ne le nierons pas. Mais un homme si sincère aurait-il voulu tromper ses lecteurs sur un point si important? Il est

[1] « Par suite de ses sentiments religieux, Montaigne, comme plus tard Racine, madame de Maintenon et d'autres, comme aujourd'hui encore les religieux de profession, figurait une croix au haut de toutes les missives qu'il écrivait lui-même. » (M. le docteur Payen, *Documents inédits*, 1847.) — [2] Liv. II, ch. XIX. — [3] Liv. I, ch. XXXI. — [4] Liv. I, ch. LVI.

vrai qu'il déclare avoir « engendré en soi quelque constance d'opinion, » parce qu'il connaissait sa mobilité naturelle, et devoir à cè parti son inébranlable attachement pour la religion[1]. L'attachement n'en existe pas moins et l'Église ne se fût pas plainte qu'il provînt d'un respect sans réserve pour l'autorité.

Il semblerait que Montaigne, chrétien sincère, dût suivre la morale chrétienne, catholique. Il vante la douceur et la facilité de la loi divine[2]; n'est-ce pas d'après cette loi qu'il trace le modèle d'une vertu facile et douce? Il n'en est rien. Chez Montaigue, le chrétien et le philosophe coexistent, vivent côte à côte et en très-bonne intelligence, mais sans se confondre. Le moyen qu'ils prennent pour se mettre d'accord consiste à se céder la parole tour à tour. Ils n'ont pas de concessions réciproques à se faire, car ils ne semblent pas s'écouter l'un l'autre. Aussi n'y a-t-il rien à reprendre à l'orthodoxie du chrétien, et, d'autre part, la liberté du philosophe ne connaît pas de limites. Le partage n'est pas égal et le dernier y est singulièrement favorisé. Rien ne l'empêche, en métaphysique, d'émettre des opinions qui ruineraient complétement le fondement même de la révélation, en morale, de professer les maximes les plus contraires aux préceptes chrétiens.

L'idée fondamentale du christianisme, c'est que la vie est une épreuve, une préparation, que nous

[1] Liv. II, ch. XII. — [2] Liv. I, ch. LVI.

sommes placés ici-bas pour travailler à notre destinée définitive qui sera bonne ou mauvaise, selon que nous aurons mérité ou démérité. Cette idée n'est pas absente des œuvres de Montaigne. Il se préoccupe de l'état où se trouve la conscience à l'heure de la mort[1]; d'après lui, le plus assuré fondement de notre religion est le mépris de la mort, et ce mépris est très-juste, car « la mort est origine d'une autre vie[2], » si nous en croyons la foi, qui seule nous assure la réalité de cette vie cachée à la raison[3]. Mais, pour que Montaigne croie à l'immortalité, il faut qu'il y pense. Il songe, sinon plus volontiers, au moins plus souvent, à la mort, et, quand il en parle en moraliste, il est bien près de la considérer comme une fin, non comme un commencement. De là cette terreur qu'il cherche à conjurer par les raisonnements; vain secours! Il se demande avec anxiété si l'homme n'a pas quelque moyen de s'habituer par avance à cette destruction inévitable. Tantôt il écarte la formidable pensée, tantôt il la présente à son esprit inquiet, comme cet héroïque chevalier qui se préparait à triompher d'un monstre, que nul n'avait vu plus d'une fois, en accoutumant son cheval à s'élancer sur une hideuse image. Mais jamais Montaigne ne cherche un encouragement ou une consolation contre la mort dans la pensée de la vie future, songeant uniquement à ce qu'il sera forcé de quitter, nullement à ce qu'il pourra revoir; il se prépare en brisant tous

[1] Liv. I, ch VII. — [2] Liv. I, ch. XIX. — [3] Liv. II, ch. XII.

les liens qui l'attachent à la terre, non en formant des liens mystiques et indissolubles qui le doivent attirer au ciel. Sa terreur même n'est pas celle du chrétien tremblant devant le juge qui viendra, *cuncta stricte discussurus;* il ne s'effraye pas de la vie future et de la responsabilité qui nous y accompagne, mais du moment où la vie physique cesse d'animer notre corps. Sa morale n'a nullement pour principe la nécessité où est tout homme de travailler à son salut, en se conformant aux lois de celui qui dispose de l'éternité : « A mon avis, dit-il, c'est le *vivre heureusement*, non comme le disoit Antisthène, le *mourir heureusement* qui fait l'humaine félicité[1]. »

Si le principe n'est pas le même, les applications sont singulièrement différentes. C'est pur hasard quand la morale de Montaigne s'accorde avec celle de l'Évangile. La charité et le dévouement n'ont pas de place dans la première, ils font l'essence même de la seconde. Toutes deux nous exhortent également à travailler à notre bonheur, mais la première le place dans ce monde et autorise ainsi l'égoïsme, la seconde nous le montre dans un autre et nous apprend qu'il le faut mériter par le sacrifice. Que de fois Montaigne proteste contre les philosophes, qui démembrent l'homme et refusent au corps une légitime satisfaction! C'est protester, sans en avoir l'air, contre la religion qui enseigne à se méfier de la chair comme d'un péril et à la mor-

[1] Liv. III, ch. II.

tifier pour sauver l'âme, faite à l'image de Dieu. Nous savons en quoi consiste pour Montaigne la satisfaction du corps. La chasteté se recommande vainement de sa propre beauté qu'il reconnaît et de l'ordre divin qu'il avoue, il la déclare contraire à la nature et ne la met pas dans ses préceptes, qu'il prétend conformer strictement à celle-ci. Le christianisme, il est vrai, ne fait pas de la chasteté une vertu plus nécessaire que les autres, mais il l'impose avec la même rigueur, et, comme elle est la plus difficile, ce commandement est à la fois le plus important et le plus remarqué dans la morale révélée. A la doctrine de Montaigne on pourrait opposer ces paroles de saint Paul où la doctrine chrétienne est contenue tout entière : « Ne devez rien à personne, n'ayez d'autre obligation que de vous chérir les uns les autres ; car celui qui chérit son prochain a rempli la loi. Ces préceptes : — Tu ne seras pas adultère, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, tu ne porteras pas de faux témoignage, tu ne formeras pas de désirs, — et les autres sont compris dans ce mot : — Tu chériras ton prochain comme toi-même. L'amour du prochain ne produit pas le mal ; la plénitude de la loi est donc l'amour[1]. » Alors même qu'une coïncidence fortuite fait retrouver sur les lèvres inspirées de l'Apôtre la règle la plus chère au moraliste : « Tu ne porteras pas de faux témoignage, » le principe en est tout différent. Chez l'un, c'est l'amour du prochain,

[1] *Epistol. ad Romanos*, c. XIII, 8-10.

chez l'autre, c'est le respect de soi-même et la naturelle disposition d'une âme sincère. Nous l'allons voir[1].

La volupté abaisserait l'homme, la philosophie l'égarerait, la religion réclamerait de lui l'impossible ; c'est à lui-même, c'est à sa propre nature que Montaigne demande une règle morale. Telle est, en somme, l'idée qui domine dans ses œuvres, sans y être clairement exprimée.

« Tant y a, dit-il[2], que la plupart des vices, je les ai de moi-même en horreur. » Toute sa doctrine tient à cette heureuse disposition de sa nature. Le vice qu'il déteste le plus, qu'il maudit dans l'âge mûr, qu'il cherche à extirper dans l'enfance, c'est le mensonge sous toutes ses formes, mensonge de celui qui altère sciemment la vérité, mensonge de celui qui manque à sa parole, qui pro-

[1] On sait qu'un certain nombre d'auteurs ont travaillé à faire de Montaigne un auteur exclusivement chrétien. Après la *Dissertation sur la religion de Montaigne* de dom Devienne (1773), il faut rappeler *le Christianisme de Montaigne, ou pensées de ce grand homme sur la religion*, par M. L. (Labouderie) (1819). Cet auteur va jusqu'à dire : « Ce profond raisonneur n'est jamais plus victorieux que quand il presse un argument en faveur de la divinité de la religion chrétienne... *L'esprit de Dieu sembloit dicter, et Montaigne tenir la plume.* » — M. Bigorie de Laschamps (*op. cit.*, ch. v, *Christianisme de Montaigne*, p. 480) va moins loin : « Montaigne n'est, en résumé, ni un apologiste de l'Église, ni un athée, ni un sceptique, il est philosophe et chrétien. » C'est le plus qu'on puisse dire. — M. A. Grün (ch. ii, *Principes généraux de la conduite de Montaigne*, p. 45) démontre que son auteur fut sincèrement catholique, mais sans rechercher si la foi religieuse eut quelque influence sur les doctrines des *Essais*. — On comprend que bien des passages autorisent à révoquer en doute même la foi intime de Montaigne : c'est ce que paraît faire notamment M. Havet (*Étude sur les Pensées de Pascal*, en tête de son édition des *Pensées*, p. xiv et suiv.). — [2] Liv. II, ch. xi.

met sans intention de tenir, qui garde son opinion, la sachant fausse. Sans doute il montre d'une manière générale tout ce qu'un pareil vice a de hideux en soi, de périlleux pour la vie privée et les affaires publiques. Cependant sa haine ne vient pas de cette laideur ni de ces dangers, mais de la sincérité naturelle de son âme. Que de fois ne nous parle-t-il pas de cette sincérité? Quelle irrécusable preuve n'a-t-il pas prétendu en laisser, quand il a fait confession publique, sans rien cacher, nous le savons?

Il se révolte contre l'inhumanité; il ne veut pas même que les hommes maltraitent les animaux. C'est qu'il « a une merveilleuse lâcheté vers la miséricorde et mansuétude[1]. » — « Je ne crains point à dire la tendresse de ma nature, si puérile, que je ne puis pas bien refuser à mon chien la fête qu'il m'offre hors de saison ou qu'il me demande[2]. » Mais, s'il est tendre et miséricordieux pour les autres, il ne l'est pas moins pour lui-même; rien ne lui coûterait plus que de faire du mal à autrui, et il veille très-attentivement à n'en pas recevoir, à n'en pas chercher, pour quelque intérêt que ce soit. Ce soin du repos qu'il pousse jusqu'à l'égoïsme, il le croit légitime, le sentant naturel, et il le conseille aux autres, comme il leur en donne l'exemple.

S'il est un vice auquel sa nature le porte, il le traite avec indulgence; à peine lui laisse-t-il le nom de vice :

Un père, en punissant, madame, est toujours père.

[1] Liv. I, ch. I. — [2] Liv. II, ch. XI.

Il en vient à le tolérer, à l'excuser, à le louer. Est-il besoin de dire à quel vice nous faisons allusion ? La chasteté n'est ni imposée ni même recommandée par Montaigne. Quand il parle des fautes commises contre cette vertu, il n'hésite pas à se mettre au nombre, dirons-nous des coupables, si nous voulons rester un moment fidèle à l'esprit de son livre ? Un exemple emprunté à lui-même ne lui fait jamais défaut. Il nous ouvre son âme ; il nous la montre préparée par la nature pour la sensualité, s'y laissant prématurément entraîner et tardivement retenir. Heureux de s'être enlevé à plusieurs reprises le droit de jeter la première pierre, il absout avec empressement, il va jusqu'à réclamer comme une dette de l'homme envers lui-même la satisfaction complète des sens, et rejette la domination exclusive de l'âme, au nom de la nature commune que lui fait connaître sa propre nature soigneusement examinée.

Nous pourrions reprendre successivement toutes les idées que nous avons recueillies dans les *Essais*, et il nous serait facile de constater qu'il n'est pas une proposition générale sur la morale qui ne corresponde exactement à une disposition individuelle du moraliste. Faut-il s'en étonner? Ce serait méconnaître singulièrement son œuvre et son esprit. Qu'est-ce que son œuvre? Une étude, non une doctrine. Il ne songe qu'à se peindre. Il est vrai qu'il obéit fatalement à une des plus nobles lois de l'intelligence humaine, en étendant la tâche, en examinant ce que sont les autres hommes et même ce

qu'ils doivent être, en recherchant la règle après avoir montré le fait. Le sujet principal du livre, ce n'en est pas moins lui-même. Pour se peindre, il a fallu qu'il se contemplât longtemps, avec attention, avec amour. Le résultat d'une telle contemplation est inévitable. Il en est de celui qui n'étudie que soi comme de celui qui ne vit que pour soi. Le monde entier disparaît dans l'individu. La loi de tous est la nature de l'individu aux yeux du premier, l'intérêt de l'individu aux yeux du second.

Montaigne ne s'est-il pas défendu contre l'opinion que nous venons d'exprimer? « Il semble à chacun, dit-il [1], que la maîtresse forme de l'humaine nature est en lui; selon elle, il faut régler tous les autres : les allures qui ne se rapportent aux siennes sont feintes et fausses. Quelle bestiale stupidité! » Montaigne ici blâme ceux qui refusent de croire à des actions qu'ils ne seraient pas capables de faire, parce qu'ils jugent qu'elles dépassent la nature humaine. Pour lui, il ne s'étonne nullement de voir des hommes au-dessus de lui, notamment parmi les anciens; il se fait un bonheur de les considérer, un devoir de les admirer, tout en reconnaissant son impuissance à les égaler : « Si mes forces n'y vont, au moins mon jugement s'y applique très-volontiers. » Ce qu'il demande, c'est la foi, c'est l'admiration. Il ne cherche pas à diminuer la distance qui le sépare d'un héros ou d'un saint. Pourvu que chacun trouve en soi les semences de l'héroïsme ou de la vertu et

[1] Liv. II, ch. XXXII.

ne conteste pas l'un ou l'autre, il a rempli l'obligation que lui en impose la vue. Quand Montaigne exprime une opinion relâchée, il a trop de raison pour n'en apercevoir pas le côté faible, trop d'instruction pour ignorer qu'il est contredit par de grands exemples; il se tire d'embarras en mettant ceux qui les ont donnés dans une place d'honneur sur laquelle le vulgaire doit porter ses regards respectueux, mais où la modestie et le bon sens ne lui permettent pas de prétendre. Voilà encore une différence avec le christianisme.

Pour un plus noble usage il réserve ses saints.

Il ne lui suffit pas qu'on les admire, il veut qu'on les imite.

Faut-il une preuvre de plus de la manière dont Montaigne comprend la morale et la ramène à soi? Ne dit-il pas que, s'il avait à revivre, il serait heureux de mener une seconde existence pareille à la première, ni meilleure ni pire? Parmi les hommes qui, en étudiant leurs mœurs et celles de leurs voisins, doivent apprendre à devenir exigeants envers eux-mêmes, y en a-t-il beaucoup qui se rendent un pareil témoignage? Quand une âme passe devant nous, si légère sous le fardeau des fautes passées, nous devons croire qu'elle a pris l'habitude de regarder ses qualités et ses vertus comme les seules essentielles ou du moins comme les plus nécessaires, et de mettre ses défauts et ses vices sur le compte de l'humaine et inévitable fragilité.

Toute morale se ressent nécessairement de l'influence du temps et du lieu où a vécu le moraliste; celui-ci ne songeât-il qu'à reproduire les caractères les plus généraux et les plus constants de l'humanité, ils ne peuvent apparaître, avec la vie qui seule en donne l'intelligence, que fixés dans les individus dont il est entouré. L'influence doit être plus sensible encore dans une morale qui est individuelle par essence et par système.

Montaigne ne professe qu'indifférence pour son pays, qu'horreur pour son siècle. Cette horreur a fait en partie sa doctrine.

Les hommes rabaissent toujours le présent, dont ils sentent les maux et les vices, au profit du passé, dont ils se rappellent seulement les avantages en les exagérant. Les moralistes surtout sont sévères pour leurs contemporains, dont les travers et les fautes ont attiré leur attention, déterminé peut-être leur vocation. Montaigne n'est pas un moraliste comme un autre; il porte son observation sur lui-même plus volontiers que sur autrui, et il a une tendre indulgence pour le sujet ordinaire de son étude. Ce n'est pas le mécontentement ou l'indignation qui lui met la plume à la main; la sévérité du jugement qu'il porte sur son temps ne tient donc pas à la nature même de l'ouvrage qu'il a entrepris, à la pensée qui le lui a inspiré. Bien plus, il renvoie à la vieillesse cette habitude de louer le temps passé et de blâmer le présent, qui vient, d'après lui, de ce que nous faisons trop de cas de nous-mêmes, de ce que nous croyons le monde destiné à vieillir et à mourir

avec nous[1]. En effet, il ne conçoit pas trop d'illusions sur les temps qui ont précédé celui où il vit, et, à l'occasion, reconnaît très-volontiers les vices des ancêtres. S'il y a chez lui un parti pris, il consiste, non à mettre les pères en regard des fils, ses contemporains, mais à opposer les anciens aux modernes. Comme tous les écrivains du seizième siècle, il pense que ni les vertus ni le génie des anciens ne peuvent être surpassés ou même égalés. Son regard, ébloui par la splendeur de la gloire antique, retombe avec découragement sur les ténèbres des âges nouveaux.

Mais, dans les temps modernes, le seizième siècle mérite une place à part pour ses malheurs et pour ses crimes. Montaigne l'assure et l'histoire ne le dément pas. Il vit au milieu de la guerre civile, il voit avec tristesse les maux qu'elle entraîne, dont il peut, dont il a failli devenir victime, l'anarchie qu'elle entretient, le défaut de sécurité qui en résulte dans tout le royaume, surtout en Gascogne; il voit avec dégoût les vices qu'elle fait naître ou qu'elle développe, particulièrement la perfidie, la cruauté, au sein même des familles, entre les pères et les enfants. L'ambition est sans scrupule; l'honneur est tellement oublié que les gentilshommes eux-mêmes se mettent à voler: « Qui n'est que parricide en nos jours et sacrilége, il est homme de bien et d'honneur[2]. » Le jugement se corrompt comme les mœurs, les hommes sont devenus aussi incapables

[1] Liv. II, ch. XIII. — [2] Liv. II, ch. XVII.

de comprendre la vertu que de la pratiquer. Montaigne « se consoleroit aisément de cette corruption, pour le regard de l'intérêt public..., mais pour le sien, non[1]. »

Voilà le très-rapide résumé des jugements que Montaigne porte à chaque instant sur ses contemporains. Voilà, en grande partie du moins, l'explication de sa morale. S'il est porté à prendre sa nature pour règle, c'est qu'il se rend le juste témoignage de valoir mieux que les autres. Il pense que le monde serait trop heureux si chacun avait autant de vertu que lui; d'un autre côté, il craindrait en se montrant plus exigeant, de décourager complétement les hommes, incapables d'un généreux effort. Il demande que la vertu soit désintéressée; cette vertu, flexible aux événements, docile aux passions, habituée cependant à dominer les sentiments de l'âme, préparée d'avance au déchirement suprême par le détachement secret, mais complet, de toutes choses et de toutes personnes, n'est pas incompatible avec l'égoïsme; mais son égoïsme a pour limite le droit, et même, sur certains points, l'intérêt d'autrui. Il ne s'astreint pas au dévouement, à l'abnégation. Peut-être ne s'en croit-il que plus autorisé à condamner cette ambition féroce, cette impitoyable avarice qui faisaient couler tant de sang. Nous avons vu quelle importance il attache à la sincérité; ce n'est pas seulement pour obéir à sa nature qu'il en fait la première des vertus, c'est aussi

[1] Liv. III, ch. IX.

parce que le mensonge et la déloyauté sont les vices les plus répandus dans son siècle. C'est à « des bêtes furieuses » qu'il recommande l'humanité. C'est à des hommes doués du plus hardi courage, mais sans force d'âme pour le diriger, qu'il apprend quelle est la plus vraie et la plus glorieuse vaillance. Les idées qu'il exprime sur la morale publique sont plus visiblement encore inspirées par les événements du temps. Nul écrivain ne se montre plus fidèlement attaché à l'ordre établi, quel qu'il soit; trop clairvoyant pour se dissimuler l'indignité des rois auxquels la France est soumise, il proclame que les citoyens de tous pays sont obligés de respecter la forme de gouvernement, d'obéir aux hommes qui gouvernent, sans perdre le droit de critiquer la première et de juger les seconds, mais au dedans d'eux-mêmes, pourvu qu'ils ne changent pas les institutions, qu'ils ne renversent pas les puissances; il a une telle crainte de la révolution, ce témoin affligé et menacé des guerres civiles, que les innovations l'effrayent et que les améliorations l'inquiéteraient. De là son inflexible antipathie pour les protestants, conjurés à la fois contre l'ordre politique et contre l'ordre religieux de leur pays, son indifférence pour la liberté de conscience devenue, à ses yeux, un prétexte de rébellion. Tous les rebelles lui sont odieux; de là sa haine pour César, qui rétablit l'ordre, mais en violant les lois. Montaigne ne distingue pas un coup d'État d'une révolte. Il demande que les fonctions publiques soient exercées consciencieusement, mais sans ostentation; il proscrit l'ap-

parence du zèle; le zèle lui-même ne lui paraît pas très-nécessaire, et, pour sa part, il n'est prêt à s'engager dans un parti qu'à la condition de ne s'y compromettre pas. Nous louons sa modestie et nous blâmons sa froideur. L'une et l'autre viennent de ce que les fonctions publiques étaient, autour de lui, avidement recherchées, mal remplies, fastueusement exploitées, de ce que le zèle était, chez les uns, poussé jusqu'au fanatisme par l'esprit de parti, chez les autres, simulé par l'hypocrisie. Montaigne a sous les yeux les fils déplorables de Henri II, quand il considère l'activité comme le devoir des rois, quand il les engage à se garder d'une prodigalité ruineuse pour leurs peuples, s'ils l'estiment glorieuse pour eux-mêmes, à donner l'exemple de la simplicité dans leur vie et dans leurs vêtements.

Il est un point sur lequel Montaigne a complaisamment subi l'influence de son siècle : « Nous sommes, dit-il[1], beaucoup plus jetés à la paillardise que nos pères. » En parlant de son opinion sur la chasteté, nous avons montré qu'il n'avait point combattu ce vice contemporain. Rien n'eût été plus nécessaire cependant. L'indulgence n'est pas permise pour l'immoralité et l'impudeur de la cour des Valois. Montaigne avait énergiquement résisté aux vices de son siècle, quand il les avait trouvés contraires à sa propre nature, menaçants pour son repos et pour sa vie; il n'éprouvait pas de remords à y céder, quand ils contribuaient à lui faire une agréable existence.

[1] Liv. II, ch. II.

VI. — INFLUENCE DES PHILOSOPHES ANCIENS SUR MONTAIGNE.

Si nous ne nous sommes pas trompé sur le principe ou plutôt sur l'esprit de sa morale, on doit supposer qu'il a peu emprunté aux anciennes philosophies. Quand on veut tirer tout de soi-même, on n'a rien à demander aux autres. Au premier abord cette supposition paraît contredite par le grand nombre de ses citations; ne lui faut-il pas sans cesse des autorités? Comment prétendre qu'il soit original? Les deux écrivains qu'il cite le plus volontiers, ce sont deux moralistes, Sénèque et Plutarque; n'est-ce pas qu'il s'est fait le disciple de l'un ou de l'autre?

Il y a quatre auteurs dont les doctrines morales furent certainement familières à Montaigne : Cicéron, Épicure ou plutôt son école, Sénèque et Plutarque. Nous allons voir que leur influence s'est réduite à peu de chose.

Celle de Cicéron est nulle. Montaigne le cite de temps en temps, consent même à s'approprier tel passage des *Tusculanes* ou du *Traité des devoirs*. Mais il le juge avec la dernière sévérité. Ce n'est pas seulement au style des ouvrages philosophiques qu'il s'en prend, reprochant à l'auteur une façon d'écrire ennuyeuse, à cause de ses « longueries d'apprêts, » se plaignant de ne trouver en lui que du vent, de ne tirer aucun profit de sa lecture[1];

[1] Liv. II, ch. x.

c'est encore le caractère de l'homme qu'il attaque : il lui reproche sa « mollesse, » sa « vanité ambitieuse. »

Cicéron aimait la gloire et « ne savait pas s'en taire. » Cet amour, Montaigne, qui prétendait ne l'avoir pas, le condamne vivement ; il va jusqu'à y voir le signe de la dernière bassesse de cœur[1]. Il accuse Cicéron d'avoir manqué de sincérité, d'avoir vanté la liberté sans être capable de la payer de sa vie, d'avoir traité du mépris de la mort sans être capable de la mépriser : « Il ne vous donne point de cœur, car lui-même n'en a point[2]. » Montaigne ne prend en passant la cause de Cicéron que lorsqu'il le trouve en parallèlle avec Antoine ; l'antipathie à laquelle il reste le plus fidèle est celle que lui inspirent César et les siens, des rebelles.

Montaigne n'estime pas assez Cicéron pour faire de lui son maître. De temps en temps, il se met en contradiction avec lui. Cette doctrine qu'il trouve fausse et molle, qui dispense de tenir une promesse arrachée par la contrainte, elle est adoptée par Cicéron[3]. Ici le moraliste français se montre plus rigoureux que le philosophe romain. Au contraire, quand il rappelle la comparaison faite par celui-ci entre le sacrifice héroïque de Régulus et la paisible existence de Thorius, son goût le porte à préférer la vie la plus calme et la plus obscure, tandis que l'ancien consul exalte le dévouement glorieux de son prédécesseur.

[1] Liv. I, ch. XXXIX. — [2] Liv. II, ch. XXXI. — [3] *De Off.*, I, X.

La morale de Cicéron ne se rattache pas à un système philosophique arrêté d'avance. Bien plus, elle semble contraire à la doctrine que l'auteur embrasse, quand il s'occupe de logique ou de métaphysique, celle du probabilisme, scepticisme peu déguisé ; rien de plus dogmatique que la morale de Cicéron. Son doute, purement théorique, ne dépasse pas les limites où l'intérêt public et le bon sens veulent qu'il se renferme. Or, l'intérêt de tous et le sens commun n'admettent pas le scepticisme en morale [1]. Ce que nous disons ici de Cicéron, pourrait à peu près s'appliquer à Montaigne. Toutefois celui-ci est beaucoup moins préoccupé que celui-là de l'utilité politique qu'offre une morale incontestée ; il raisonne en particulier clairvoyant, non en homme d'État. Si la morale de Cicéron ne fait point partie intégrante d'une philosophie, si elle n'emprunte pas une indispensable autorité aux principes de celle-ci, elle forme à elle seule un tout, non-seulement dogmatique, mais encore systématique. Dans plusieurs passages fréquemment cités, Cicéron développe éloquemment cette idée fondamentale qu'il y a une loi naturelle, universelle, éternelle [2]. Il est vrai qu'ailleurs il fait du souverain bien la fin de l'homme et nous donne pour règle la conformité à la nature qui nous procure ce bien [3]. Mais la première idée le domine constamment et il cherche à y ramener la seconde. Fait-il autre chose,

[1] Voy. *les Devoirs, Essai sur la morale de Cicéron*, par M. Arthur Desjardins, surtout les ch. I et II. — Paris, Didier, 1865. — [2] Not. *de Leg.*, I, XII. — [3] *De Fin.*, V, IX.

dans le *Traité des Devoirs*, quand il démontre l'identité de l'honnête et de l'utile, résultant de la subordination de l'utile à l'honnête? Or une doctrine, un système, c'est trop pour Montaigne.

Les points sont nombreux sur lesquels Montaigne s'écarte des règles posées par Cicéron, sans lui faire l'honneur de le prendre directement à partie. L'avantage est en général pour le philosophe païen qui recommande la chasteté, la pudeur, le dévouement, dût-il en coûter bien des ennuis; l'active participation à la vie publique, dût-elle exposer à bien des périls. Peut-être dira-t-on que Cicéron écrivait en philosophe au lieu d'écrire en homme, et que la supériorité de sa doctrine vient de ce qu'il ne se prenait pas pour modèle. N'est-ce pas chez un moraliste un mérite que de bien choisir son modèle, quand il serait forcé de le prendre hors de soi-même, et n'est-ce point aux leçons qu'il faut juger une morale? Disons en outre que Cicéron a été rabaissé à l'excès : les reproches que Montaigne lui adressait ont été souvent répétés et le sont encore. Il a été puni par où il a péché. Il aspirait tant à être connu qu'il s'est fait trop bien connaître. Il a mis au jour ses propres faiblesses. Le plus redoutable témoin qui ait déposé contre lui, c'est lui-même. N'abusons pas d'un excès de confiance. Croyons l'histoire. Dans la vie privée, Cicéron se montra honnête, fidèle à ses amis, profondément attaché à sa famille; Montaigne seul, qui avait disposé son cœur de manière à tout perdre sans regret, l'eût blâmé d'avoir pleuré sa fille. Ce fut un homme d'État plus géné-

reux que ferme, plus clairvoyant qu'habile, dévoué peut-être à sa gloire plus encore qu'à sa patrie, mais certainement à sa patrie et à son devoir plus encore qu'à son intérêt; on ne lui impute que des défaillances dans un siècle où, sauf Caton, tous commirent des crimes : il eut l'honneur de recevoir courageusement la mort, après avoir eu celui de s'y exposer.

La vie de Montaigne est celle d'un épicurien; en est-il de même de sa morale? Il court le danger de le faire croire en louant à l'excès Épicure et ses disciples. Il semble intéressé à défendre leur philosophie, quand il dit : «En fermeté et rigueur d'opinions et de préceptes, la secte épicurienne ne cède aucunement à la stoïque[1], » et quand il rapporte qu'un épicurien est passé au Portique, parce qu'il trouvait la première route « trop hautaine et inaccessible. » Cette rigueur s'accorde-t-elle avec les principes de la secte? Montaigne rend bien à Épicure ce témoignage qu'il a vécu « très-dévotieusement et religieusement, » mais en reconnaissant que ses dogmes sont « irréligieux et délicats. » Ce sont la délicatesse et l'irréligion qui peuvent faire croire à l'influence d'une morale sur l'autre. Montaigne prend à Épicure son remède contre la douleur, contre les dangers, contre la crainte de la mort, la diversion, qui « transfère la pensée des choses fâcheuses aux plaisantes[2]. » Sans rechercher les citations et les emprunts, c'est au fond de la doctrine qu'il faut

[1] Liv. II, ch. XI. — [2] Liv. III, ch. IV.

nous attacher. Si, d'après la secte d'Épicure, l'homme doit avant tout chercher le bonheur, si le bonheur consiste dans le repos de l'âme et si celui qui peut être retiré du plus grand développement donné à l'activité physique ou morale ne mérite son nom qu'à la condition de ne troubler pas cette complète quiétude, Montaigne ne se range-t-il pas dans cette école, lui qui prise avant tout le calme du cœur et de l'esprit, qui repousse au loin tout travail, tout sentiment capable de l'altérer? Nous savons qu'il légitime les exigences diverses de nos sens, que la satisfaction lui en paraît juste, parce qu'elle est désirable. Comme les épicuriens, il veut que les hommes se rendent propres aux plaisirs, sans s'y laisser dominer. Comme eux, il admet que les lois sont d'institution purement humaine et qu'elles tirent de notre intérêt bien entendu leur droit à l'obéissance. Ces ressemblances sont incontestables; par goût instinctif et, dans une certaine mesure, par résolution arrêtée, Montaigne est un épicurien. Mais les épicuriens ont un système et il n'en a pas. Ce n'est pas lui qui rattache toute une philosophie à cette idée que la vie entière de l'homme se réduit à la sensation présente; il ne supprime pas la vertu dans le chapitre du devoir, même pour la rétablir ensuite dans celui de l'intérêt. Le plaisir, soit qu'il résulte de l'activité, soit qu'il consiste dans le sommeil profond de l'apathie, est le but unique de la vie, selon les épicuriens, et la règle de l'homme est de le poursuivre sans cesse, en se gardant de déployer dans sa poursuite même un effort qui commencerait

par la rendre inutile. Pour Montaigne, la vertu existe par elle-même, la règle est de la pratiquer. Le plaisir n'est que toléré, largement il est vrai, mais sans avoir la prédominance. Différence considérable! Montaigne, par honnêteté naturelle, par habitude d'esprit, peut-être sous l'influence d'une éducation chrétienne, conserve le principe de la morale. Cette différence ne se fera-t-elle pas sentir dans l'application? Les épicuriens font bon marché des devoirs civiques; rien de plus contraire à l'apathie, dans laquelle consiste le suprême bonheur, que de se mêler à la vie publique, citoyen ou magistrat, soit qu'on y cherche, par un égoïsme mal dissimulé, la gloire, la grandeur ou la fortune, également inutiles ou plutôt funestes à l'homme, soit qu'on se dévoue sans réserve aux intérêts de tous et qu'on sacrifie le repos de son âme et la santé de son corps aux plus assidus travaux, aux soucis les plus dévorants. L'homme peut et doit se tenir à l'écart. Montaigne ne va pas jusque-là : quoiqu'il ne soit fanatique ni de son pays, ni de son gouvernement, ni de son parti, il sert le premier, obéit au second, reste fidèle au troisième. Pour lui, le devoir, ce n'est pas de s'abstenir des fonctions publiques, c'est de les remplir avec simplicité, sans ostentation. Il ne se croit pas obligé de perdre sa précieuse tranquillité, mais, pour la conserver, il ne se permet pas de se soustraire aux charges qui pèsent sur tous les citoyens. Il ne se livre pas tout entier à son parti, mais il en a un. L'amitié tient une place considérable dans la doctrine épicurienne: « La modéra-

tion et l'amitié, a dit un écrivain distingué[1], voilà tout l'épicuréisme. » L'amitié impose d'étroites obligations, un dévouement absolu et désintéressé; la perte d'un ami est le seul chagrin duquel le sage n'ait pas à se défendre; y rester insensible serait la marque d'un cruel égoïsme. L'ami dévoué, à jamais désolé, de la Boétie, celui qui trouve tant de charmes dans ses pleurs et dans ses regrets ne comprenait-il pas de même l'amitié? Peut-être la comprenait-il mieux encore. Épicure blâmait ceux qui enseignaient que le sage doit se contenter de soi-même et n'a pas besoin d'un ami; mais il lui en fallait un pour veiller à son chevet, s'il était malade, pour le secourir dans les fers ou dans la pauvreté[2]. Il faisait naître l'amitié de l'intérêt, quoiqu'il lui demandât de produire le désintéressement, *non sua poma.* Sénèque combat longuement cette opinion et dit : « Il est nécessaire que l'origine et la fin s'accordent entre elles[3]. » Aussi Montaigne, assignant la même fin à l'amitié, lui donne-t-il une autre origine, une disposition secrète et irrésistible des âmes à s'unir et à se confondre, une sympathie préétablie, un besoin de s'oublier dans un autre soi-même, reconnu aussitôt qu'aperçu. Si ce n'est pas la vertu qui forme cette liaison, ce n'est pas non plus l'intérêt, c'est la nature et une nature qui ne saurait être qu'excellente. Il est vrai que l'amitié ainsi comprise devient un rare phénomène et que le moraliste se

[1] M. Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, t. I, p. 284. — [2] Sénèque, *Epist.*, IX, 1 et 6. — [3] *Ibid.*, 8.

fait une moindre idée de l'attachement vulgaire qui porte le même nom.

Les deux moralistes les plus chers à Montaigne sont Sénèque et Plutarque : « Je n'ai, dit-il[1], dressé commerce avec aucun livre solide, sinon Plutarque et Sénèque, où je puise comme les Danaïdes, remplissant et versant sans cesse. » Il fait entre eux un parallèle ingénieux[2]. Il les défend tous deux en même temps[3]. Ce ne sont pas seulement des auteurs de prédilection ; ce sont pour lui des amis, des conseillers, irons-nous jusqu'à dire des maîtres ? Il les met à part et au-dessus des autres écrivains, parce qu'eux seuls nous peuvent apprendre la pratique de la vertu. Aussi, lui qui est si dur pour les défaillances de Cicéron, se montre-t-il plein d'indulgence pour l'auteur de la *Consolation à Polybe*, cherche-t-il derrière l'expression adulatrice de l'exilé ou du courtisan la pensée du sage, lui sachant gré de cette hardiesse cachée qu'il lui prête, lui imputant ainsi une dissimulation digne d'éloges. Où l'admiration peut-elle conduire l'homme le plus épris de la franchise ? Il ne veut croire aucune des accusations portées contre le précepteur de Néron, et, pour les repousser, prétend s'appuyer sur le témoignage de Tacite, qui les a rapportées en laissant penser qu'il y ajoutait foi[4].

L'école de Sénèque a sa part dans l'admiration de Montaigne. Il cite avec honneur Épictète et Zénon, le grand Zénon, « le premier homme de la

[1] Liv. I, ch. xxv. — [2] Liv. II, ch. x. — [3] Liv. II, ch. xxxii. — [4] Liv. III, ch. iv.

première école philosophique et surintendante des autres [1]. » Il appelle ailleurs les stoïciens « les pères de l'humaine prudence. » Caton d'Utique et le second des Brutus sont ses héros.

Les emprunts faits à Sénèque, et par conséquent à la philosophie stoïcienne, sont innombrables. Il est tel chapitre presque entièrement traduit du latin [2]. Ce ne sont pas toujours des règles ou des conseils de morale que Montaigne s'approprie. Le plus souvent même il recueille des observations, des faits psychologiques ou historiques, de belles ou piquantes pensées. Ne faisons pas de lui un stoïcien, parce qu'il cite souvent un stoïcien. Du moins faut-il voir d'abord quel est le sujet des citations, et si l'auteur en adopte la doctrine.

D'après Montaigne, la condition essentielle de la vertu dans l'âme de l'homme, c'est la volonté constante et désintéressée d'être vertueux. Les stoïciens pensaient de même : « Cléanthe enseigne, dit Diogène de Laerte [3], que la vertu existe par elle-même, non par la crainte ou l'espérance, ou par quelque raison étrangère. » Il est trop évident que les mouvements heureux de la nature sont insuffisants, puisque la raison, cette forme de la nature supérieure et vraie, cette loi universelle, doit seule diriger tous nos actes, disent les stoïciens. La volonté d'être vertueux est imposée à toutes les conditions et, dans chacune, s'applique à toutes les situations. L'homme ne peut arriver à la vertu

[1] Liv. II, ch. XII. — [2] Liv. I, ch. XXI. — [3] Lib. VII, cap. I, n° 9.

que par la constance qui lui soumet les passions, et lui permet de braver tous les maux. Montaigne explique l'impassibilité stoïcienne, qui ne consiste pas à se défendre des premiers mouvements, inattendus, inévitables, mais qui a pour effet d'arrêter la passion dès qu'elle apparaît à la suite. Sénèque ne s'exprime pas autrement [1]. Les stoïciens n'eussent pas désavoué l'auteur des *Essais*, vantant les douceurs de la vertu et conseillant de la pratiquer, non-seulement pour satisfaire à une impérieuse obligation, mais encore pour y trouver le bonheur, eux qui faisaient de la vertu le bien suprême ou plutôt le bien unique [2]. Sur ces points fondamentaux de la morale, l'accord est parfait entre Montaigne et Sénèque. Il se retrouve dans plusieurs applications de principes communs. Le moraliste français, si profondément attaché à la vie, ne peut parler du suicide sans subir l'influence de la secte qui a professé le plus complet dédain de la vie, sans admirer dans la mort volontaire une voie toujours ouverte à la liberté. Au premier rang des devoirs il place la justice envers tous, comprenant parmi ceux qui y ont droit tous les hommes, quelles que soient leur condition, leur patrie, nous imposant certaines obligations à l'égard des animaux et des plantes même.

Tout le monde, cependant, refuserait de voir dans Montaigne un stoïcien, et l'on aurait raison. Il est en désaccord avec l'école sur la manière

[1] Sénèque, *de Ira*, I, XVI, 6 et suiv. — [2] Sénèque, *Epist.* LXXI, 4.

même dont la vertu peut être enseignée; car il déclare que tous les livres sont inutiles à qui veut l'apprendre. Les leçons scolastiques n'ont jamais réformé ceux qui les recevaient[1]; la science ne porte guère de fruits et ne nous donne pas de force[2]; elle ne saurait nous rendre ni heureux ni vertueux. Montaigne oppose complaisamment le paysan, l'animal au philosophe. L'école, au contraire, croyait que l'instruction était indispensable. Chrysippe voulait corriger en ces termes la fameuse épitaphe de Sardanapale : « Persuadé que tu es mortel, perfectionne ta raison par les sciences. » Sénèque renvoie les passions à ces barbares qui n'ont aucune instruction, aucune culture des lettres[3].

Montaigne croit sans doute à l'existence de la vertu; il veut qu'elle soit pratiquée pour elle-même; mais, quand nous avons cherché quel était le principe de sa morale, nous ne l'avons pas trouvé. Il suivait en tout sa nature propre. Rien de plus contraire à cette doctrine des stoïciens, que la nature à laquelle il faut se conformer est la nature commune, et par conséquent la nature humaine[4]. Leur règle est tirée de la raison universelle; elle est donc universelle. Non-seulement Montaigne ne songe qu'à sa nature propre, mais il en accepte toutes les parties. Il s'indigne contre ceux qui ne veulent pas laisser subsister autre chose que la

[1] Liv. III, ch. XIII. — [2] Liv. III, ch. XII. — [3] *De Ira*, III, XVII, 1. Ailleurs, il dit que la femme, « imprudens animal est *et, nisi scientia accessit ac multa eruditio, ferum, cupiditatum incontinens.* » (*De Constantia sapientis*, XIV, 1.) — [4] Diog. L., *loc. cit.*, VII, I, 89.

raison dans l'homme, et reproche également à Aristippe de nous avoir réduits au corps, à Zénon de nous avoir réduits à l'âme[1]. On sait quel avocat empressé le corps a trouvé en lui, et comme il se montre facile aux plaisirs de l'amour, si redoutés des stoïciens. Ceux-ci n'ont reculé devant aucune exagération, ni dans leur doctrine ni dans leur pratique. Ils proposent à l'homme l'égalité avec la Divinité : « Nous paraissons à un grand nombre, dit Sénèque[2], promettre plus que ne permet la condition humaine. Ce n'est pas sans raison. Ils regardent au corps; qu'ils retournent à l'âme; ils mesureront l'homme d'après Dieu. » Montaigne a trop de sens pour admettre une telle mesure : « Combien insolemment rebrouent Epicurus les stoïciens, sur ce qu'il tient l'être véritablement bon et heureux n'appartenir qu'à Dieu, et l'homme sage n'en avoir qu'un ombrage et similitude[3] ! » Il ne craint pas d'appeler absurde le désir que forme Sénèque de s'élever au-dessus de l'humanité[4], en disant : « C'est à notre foi chrétienne, non à sa vertu stoïque, de prétendre à cette divine et miraculeuse métamorphose[5]. »

Ce n'est pas chez les stoïciens une moins grande erreur, ni une moins orgueilleuse exagération que de chercher à trouver ici-bas dans la vertu le parfait bonheur, un bonheur qui ne saurait être détruit ni même altéré par les maux physiques, par les

[1] Liv. III, ch. XIII. — [2] *Epist.* LXXI, 6. — [3] Liv. II, ch. XII. — [4] *Nat. quæst.*, I, præf. — Voy. *de Providentia*, VI, 5. « Ferte fortiter hoc est, quo Deum antecedatis. » — [5] Liv. II, ch. XIII.

peines morales, par les événements du dehors. Prétention démentie par la réalité, qui nous montre les meilleurs, non-seulement frappés des coups les plus cruels, mais encore sensibles au mal sous toutes ses formes, lors même qu'ils tiennent de la nature ou qu'ils demandent à la foi en Dieu la force de le supporter avec résignation! Montaigne n'était disposé, ni à se contenter du pur bonheur que donne la vertu, ni à se croire heureux quand il souffrait, surtout de la maladie. C'était au milieu des plus tristes événements, aux jours où la décadence de la Grèce devenait irremédiable, pendant les guerres civiles et les proscriptions, sous les Césars, que le Portique offrait à ses disciples un inaltérable bonheur sous l'aile de la vertu et sous la protection de la mort, dans le refuge de la conscience. Montaigne, témoin de guerres non moins sanglantes, entouré de crimes et de périls, était plus triste encore qu'inquiet. Il ne croyait pas que le bonheur fût possible dans son siècle. Les peines morales l'eussent plus facilement trouvé stoïcien, c'est-à-dire impassible : « Celui qui recherche son cher enfant après qu'il ne lui est plus donné de le voir, disait Marc Aurèle, est aussi insensé que celui qui chercherait des figues sur un figuier pendant l'hiver. » Montaigne était prêt à perdre toute sa famille sans regret. Il se rapproche encore des stoïciens, quand il parle des honneurs, de la fortune, de la gloire, choses indifférentes, d'après lui comme d'après eux. Mais, si un stoïcien voit d'un œil sec mourir les êtres les plus chers, c'est

pour mettre sa vertu à l'abri de toute passion ; s'il repousse de son cœur l'ambition et le désir de la renommée, c'est pour travailler sans obstacle à se rendre meilleur[1]. Montaigne raisonne autrement : c'est son repos qu'il veut conserver, en se prémunissant contre les chagrins, en se confinant dans l'ombre et dans la médiocrité.

Il trouve de l'exagération dans la manière dont certains stoïciens pratiquent la vertu, comme dans l'idée qu'ils s'en font. Il n'approuve pas ceux qui cherchent des difficultés pour s'exercer. Nous avons rapporté plus d'un passage où il critique les mortifications excessives. Le dévoucment lui est inconnu ; que nous dit le stoïcisme?

Non sibi, sed toti genitum se credere mundo.

On peut voir quel effet cette maxime produit sur Montaigne[2]. Il veut bien suivre les stoïciens, quand il s'agit de mettre sur le même rang ses concitoyens et les autres hommes ; mais ni pour les uns ni pour les autres il n'est tenté de se sacrifier. Il ne cherche même pas à se flatter de cette noble illusion qu'il doit se conserver dans l'intérêt bien entendu du monde, de sa patrie ou de sa famille ; il lui suffit de l'intérêt qu'il a dans sa propre conservation.

Il est cependant un point sur lequel Montaigne se montre plus sévère que le Portique : il n'admet

Voy. *les Moralistes sous l'empire romain, philosophes et poëtes*, par M. Martha, p. 161. — Paris, Hachette, 1866. — [2] Liv. I, ch. XXXVIII.

pas qu'on manque à son engagement, l'eût-on contracté sous l'empire de la violence. Sénèque dispense, dans certains cas, celui qui a promis un bienfait de tenir sa parole[1]. Il nous faut répéter ce que nous avons dit. Montaigne n'a pas de règle; c'est une morale instinctive que la sienne. Ainsi s'expliquent tant de différences entre sa morale et celle des stoïciens qu'il admire, et à laquelle il fait de fréquents emprunts.

Il préfère Sénèque et Plutarque à tous les autres écrivains, et le second au premier. Il lui trouve une « façon » plus virile et plus persuasive; passant du style jusqu'à l'âme, il le considère comme ayant été mieux réglé, plus sûr de lui-même[2]. Bodin reproche à Plutarque d'avoir cru légèrement à des récits fabuleux, d'avoir été, dans ses parallèles, trop partial pour ses compatriotes; Montaigne reproche à Bodin sa propre hardiesse; il veut que tout soit vraisemblable et juste dans Plutarque, comme tout est noble dans Sénèque[3]; il déclare que, parmi les auteurs, Plutarque est celui « qui a mieux mêlé l'art à la nature et le jugement à la science[4]. »

Que lui a-t-il pris? Plutarque n'a pas de doctrine. Il ne commence pas plus que Montaigne par établir des principes; s'il en a, il ne les exprime point. L'un et l'autre déploient une grande érudition en matière philosophique, mais le Grec ne tire pas un système de tous ceux qu'il connaît, et le Français discrédite volontiers ceux dont il parle.

[1] *De Benef.*, IV, 34. — [2] Liv. III, ch. XII. — [3] Liv. II, ch. XXXII. — [4] Liv. III, ch, VI.

La morale de Plutarque est une réunion de préceptes ou plutôt de conseils inspirés par le bon sens, par l'antipathie pour ce qui est exagéré, impraticable, par une longue expérience des choses humaines, par l'étude attentive de la vie privée, même dans l'histoire et chez les hommes publics, par un attachement naturel aux idées élevées et honnêtes, par l'intelligence des besoins qui se rencontrent dans toute société, l'humanité, la patrie, la famille[1]. Le défaut de caractère scientifique, d'exposition systématique dans la morale de Plutarque, lui donne une grande ressemblance avec celle de Montaigne, mais nous ne disons pas que ce dernier, en prenant la forme capricieuse des *Essais*, et en disséminant une doctrine dans une conversation, s'est fait l'imitateur du premier. C'est une analogie que nous remarquons et non une influence. Encore l'analogie n'est-elle pas complète : Plutarque écrit ses traités pour autrui ; Montaigne, même en écrivant, ne songe qu'à lui ; il prend plaisir à se peindre et veut profiter de l'occasion pour se former ou se réformer.

[1] Voy. M. Gréard, *de la Morale de Plutarque*. — M. Ch. Lévêque (*un Médecin de l'âme chez les Grecs, Plutarque, sa vie et sa morale, à propos d'un ouvrage récent — Revue des Deux Mondes*. 1er octobre 1867) a dit cependant : « Au fond, il (Plutarque) n'a qu'un principe, c'est qu'il faut sauver l'âme par l'âme elle-même, et pour cela ne sacrifier aucune force vitale, mais les stimuler toutes par l'action, maîtresse de la volonté. Quoique Plutarque ne l'ait pas présentée (cette conception morale) dans un cadre systématique, elle apparaît à chaque page de ses œuvres. » S'il faut admettre cette conception morale, nous avons à signaler une différence de plus entre Plutarque, chez qui elle serait dominante, et Montaigne, à l'esprit duquel elle ne s'est certainement pas présentée.

L'influence du moraliste grec sur le moraliste français ne pourrait être sensible que dans le détail des conseils. On ne l'y aperçoit pas. Montaigne prend chez Plutarque des anecdotes, des observations psychologiques, mais il se charge d'en tirer lui-même la conclusion. Il n'y aurait encore que des ressemblances presque fortuites à signaler. Un traité de Plutarque[1] est consacré à prouver que le plus grand bien est la tranquillité, qu'il est accessible à tous les hommes, quelle que soit leur condition, que la plus sûre manière de l'obtenir est d'avoir une bonne conscience. Tous deux paraissent avoir été indifférents à la perte de leurs enfants. Montaigne en a oublié le nombre ; Plutarque, cherchant à consoler sa femme après la mort d'une fille, lui conseille le calme d'esprit et redoute la douleur qui troublerait la sérénité de la maison[2]. Prenons les plus beaux côtés : l'un et l'autre ont recommandé la douceur envers tous les êtres, même envers les animaux[3]; l'un et l'autre ont longuement réfléchi sur l'éducation des enfants, compris la nécessité de former leur intelligence plutôt que de charger leur mémoire, de leur apprendre à travailler sur eux-mêmes[4]. Mais Plutarque a plus de respect pour l'union conjugale ; il n'en chasse pas à dessein l'amour[5] ; il ne prononce pas ces maximes, trop fréquentes chez Montaigne, qui la discréditent en faisant paraître les autres liaisons aussi charmantes qu'excusables, semences pernicieuses

[1] *De la Tranquillité de l'âme.* — [2] *Lettre à Timoxène*, I et II. — [3] *Vie de Caton l'Ancien*, V et XXI. — [4] *Sur les Moyens de connaître les progrès qu'on fait dans la vertu.* — [5] *De l'Amour.*

qui trouvent toujours un sol fertile. Comme la plupart des philosophes de l'antiquité, Plutarque assigne dans l'amitié une place à l'intérêt personnel[1], même dans la plus parfaite, dans celle qui ne peut naître qu'entre deux personnes. Montaigne fait de l'abnégation absolue l'essence de cet irrésistible sentiment où se confondent du premier moment deux âmes destinées l'une à l'autre. Montaigne est prêt à se déclarer citoyen du monde pour se dispenser de ses devoirs civiques envers son pays ; Plutarque est plein d'amour pour la patrie, pour la grande comme pour la petite, pour la Grèce comme pour la Béotie.

En somme, ni Sénèque ni Plutarque ne peuvent réclamer une part considérable dans la morale de Montaigne. Elle est à lui ; elle est de lui. Il les admire parce qu'ils enseignent vraiment la pratique de la sagesse[2]. Cette sagesse, cependant, il ne se l'est pas appropriée. Ce qu'il goûte réellement en eux, à son insu peut-être, c'est la forme beaucoup plus que le fond. La « longuerie d'apprêts, » le soin apparent du langage, l'ostentation du style, comme celle de la vie, lui sont à charge ; il aime une idée ingénieuse présentée sous une forme saisissante, de manière à frapper l'attention et à se graver dans la mémoire, le trait, en un mot. De là son penchant pour Sénèque ; il ne pense point à se demander s'il n'y a pas autant d'art et d'apprêt dans l'antithèse que dans la pé-

[1] *Du Grand nombre des amis*, IV, V et VI. — [2] Sur le caractère pratique de la philosophie enseignée par Sénèque, au moins dans ses lettres, voyez M. Martha, *op. cit.* (*la Morale pratique dans les Lettres de Sénèque*).

riode; ne lisant que pour extraire, il n'est pas touché de la fatigue que produit la lecture continue du sentencieux et brillant stoïcien; son goût, si fin qu'il soit, est surpris par sa mémoire; on se rappelle facilement Sénèque, et il gagne beaucoup à n'être que cité. Montaigne ne peut souffrir une exposition didactique, tout ce qui sent la doctrine, cette composition savante qui fait le système complet et le livre ordonné. Il trouve dans Plutarque une suite de faits intéressants, de remarques judicieuses et aimables, qui ne sont pas réunies en un tout philosophique par un effort fatigant même pour l'élève, qui se présentent à nous dans l'ordre où ils se sont présentés au moraliste, autant d'aisance dans le style que dans la composition, une bonhomie que l'historien communique à ses héros, l'écrivain à ses lecteurs, une finesse piquante, à laquelle ajoute encore le « françois d'Amyot. »

Quant aux autres philosophes de l'antiquité, Montaigne ne les connaît pas. Il a recueilli avec empressement ce qu'il y avait de bizarre et surtout d'immoral dans leurs opinions; il ne les a pas sérieusement étudiés. Les deux maîtres de la science, Platon et Aristote, lui sont étrangers. S'il les cite, pour justifier ce qu'il pense ou ce qu'il fait, ce n'est pas qu'il leur demande conseil, c'est qu'il a rencontré après coup leur approbation. Après avoir laissé former ses mœurs à la nature, il a cherché des secours et des exemples, et il en a rencontré un grand nombre[1]. Ainsi il rapporte avec éloge ce précepte

[1] Liv. II, ch XII

de Platon : « Fais ton fait et te connais[1], » comme résumant tous les devoirs. Il est heureux de dire que Platon invite la morale au *Banquet*, à cause de « la douceur de sa conversation ; » qu'il prend, dans les *Lois*, un grand intérêt aux divertissements de la jeunesse[2], qu'il a en horreur les changements les plus légers[3], qu'il recommande aux citoyens de souffrir avec patience les plus mauvais gouvernements, en priant Dieu d'y porter « sa main extraordinaire. » — « J'étois platonicien de ce côté-là avant que je susse qu'il y eût de Platon au monde[4]. » Montaigne est fort aise d'invoquer de temps à autre une si grande autorité ; mais il n'est nullement l'élève, il est à peine l'admirateur de Platon, dont les Dialogues lui paraissent traînants, pleins de « longues interlocutions vaines et préparatoires[5]. » Si Platon a contribué dans une certaine mesure à former Montaigne, c'est en traçant le portrait de Socrate et avec le concours de Xénophon. Montaigne a longuement étudié Socrate ; il l'a contemplé avec tendresse ; il a subi l'empire de ce grand homme, comme un jeune esprit subit l'ascendant d'un écrivain dont le beau langage lui révèle avec éclat et précision des idées qui existaient en lui, mais confuses et obscures. Tourné par la nature vers la simplicité des mœurs, vers la sagesse douce, vers l'étude patiente de soi-même, Montaigne en a mieux compris l'importance et les a recommandées avec plus de confiance, après avoir admiré l'exemple de Socrate ; il a été singulièrement sensible à cette

[1] Liv, I, ch. III. — [2] Liv. I, ch. XXV. — [3] Liv. I, ch. XLIII. — [4] Liv. III, ch. XII, — [5] Liv. II, ch. X.

apparence de facilité et de plaisir que celui-ci donnait à la vertu.

Montaigne appelle la secte péripatétique « la plus sociable, » et lui sait un gré infini d'avoir également pourvu au bien-être des deux parties dont l'homme est composé[1]. Il cite quelques traits isolés, quelques opinions d'Aristote; mais il n'aimait pas assez la règle pour aimer celui qui la donnait de son temps. Il demandait à l'éducation de former des hommes qui fussent en état de penser par eux-mêmes; il en eût volontiers banni les principes d'Aristote, qui exerçaient depuis si longtemps sur les intelligences une autorité despotique.

Malgré les emprunts et les ressemblances, l'influence de l'antiquité sur Montaigne se réduit à peu de chose. Peut-être a-t-il pris ou du moins cherché des guides, mais pour se faire conduire par eux dans la direction où le portait sa propre nature. C'était plutôt des compagnons qu'il se donnait, écoutant leurs discours d'une oreille attentive, les répétant d'une voix empressée, s'appliquant à soi-même leurs observations, se les appropriant, et sur tout sujet disant un dernier mot, le sien.

[1] Liv. II, ch. XVII.

CHAPITRE IV

PIBRAC

Si nous ne considérions dans les ouvrages que l'étendue, nous n'aurions pas à nous arrêter aux *Quatrains* de Pibrac. Nous n'y trouvons même ni théories nouvelles, ni talent supérieur. Ils offrent cependant pour nous un vif intérêt. Cette sagesse dégagée ou dénuée de principes philosophiques et de prescriptions religieuses, qui est répandue, égarée dans Montaigne, se concentre chez Pibrac en de brèves sentences. La France entière est allée l'y chercher avec empressement et fidélité, attirée par une forme qui ne donnait aucune peine à la mémoire, par un style simple quelquefois jusqu'à l'excès : « Cet ouvrage, dit un éditeur de Pibrac, l'abbé de la Roche, a été comme l'instituteur de la jeunesse de France, jusqu'au temps de nos derniers pères, c'est-à-dire jusqu'au milieu du dix-septième siècle, qu'il s'est vu comme relégué à la campagne par les réformateurs de notre langue[1]. »

[1] *La Belle vieillesse, ou les anciens quatrains des sieurs de Pibrac, du Faur et Mathieu*, éd. Paris, 1747, préface.

Ce grand succès a été prouvé par de nombreuses éditions en France, par des traductions à l'étranger. Non-seulement on a fait passer Pibrac dans les langues grecque et latine, comme pour lui donner autant d'honneur qu'il avait de popularité; mais, s'il faut en croire l'abbé de la Roche, toutes les nations ont voulu se l'approprier, jusqu'aux Turcs, aux Arabes et aux Persans.

La sagesse de Pibrac, comme celle de Montaigne, s'adresse, en effet, à toutes les nations. L'éditeur « convient qu'il y a quelques pensées, quelques expressions même qui ne sont pas dans l'analogie et la pureté de la religion chrétienne. Mais son dessein n'étoit pas de faire le docteur, et il paraît qu'il n'avoit d'autre vue que de dresser une morale purement humaine et capable de faire d'honnêtes gens. »

Cette morale purement humaine a une grande analogie avec celle de Montaigne; elle n'offre pas autant de défaillances, non-seulement parce que l'auteur, ayant un moins long chemin à parcourir, a moins d'occasions de tomber, mais encore parce qu'il prend cette forme dogmatique dont l'auteur des *Essais* aurait eu peur.

Il n'y a d'heureux ici bas que le sage,

Mais où est-il, las! au siècle où nous sommes[1]?

dit Pibrac, attristé du spectacle que lui offre son temps. Le sage est toujours libre, riche, « et jamais étranger; » c'est un vrai roi; il ne craint rien et n'attend que de soi-même ce qu'il a mérité.

[1] 57.

On ne peut être et il ne faut pas se croire sage du premier coup. La sagesse demande un travail de toute la vie[1].

On ne saurait avoir trop de reconnaissance pour celui qui enseigne « à bien parler et surtout à bien faire[2]; » mais c'est en soi-même qu'on doit chercher cet enseignement. Pibrac, avec un grand nombre de ses contemporains, compare celui

Qui lit beaucoup et jamais ne médite

au mangeur avide à qui la nourriture ne profite pas[3]. Au contraire,

Qui a de soi parfaite connaissance
N'ignore rien de ce qu'il faut savoir.

La sagesse ne sert qu'à devenir vertueux :

Vertu et mœurs ne s'acquiert par l'étude,
Ni par argent, ni par faveur des rois,
Ni par un acte, ou par deux ou par trois,
Ains par constance et par longue habitude[4].

C'est la doctrine de Montaigne, celle des jurisconsultes exprimée par Pibrac, mais avec une netteté presque triviale.

La vertu qui s'acquiert ainsi

... Gît entre les deux extrêmes,
N'excède en rien et rien ne lui défaut[5],

[1] Jusqu'au cercueil, mon fils, veuilles apprendre
Et tiens perdu le jour qui s'est passé,
Si tu n'y as quelque chose amassé
Pour plus savant et plus sage te rendre (30).

[2] 117 — [3] 61. — [4] 60. — [5] 25.

et dans son exercice elle se confond avec l'honneur[1].

Quoique l'auteur ne cherche pas dans la religion le fondement de la morale, il met au premier rang les devoirs envers Dieu, ce Dieu auquel tous les humains peuvent croire sans croire à une révolution. Il prescrit, suivant cependant le Décalogue, de l'honorer comme le créateur de l'univers, de l'admirer dans son œuvre, de mettre en lui son espoir, de rapporter à lui tout le bien que l'on fait. Il invoque la pensée de Dieu, le respect, l'obéissance qui lui sont dus, pour recommander toutes les vertus, la charité envers le pauvre, pour assurer la prédominance de l'âme, dont il est le père et qu'il a destinée au ciel.

L'homme se doit respecter soi-même autant qu'il fait les autres. Aussi ne lui suffit-il pas de cacher ses vices à tous, puisqu'il ne peut se les dissimuler, de se donner l'apparence de la bonté, s'il n'est bon en réalité. Il travaille à son bonheur, mais en sage, en bannissant de son cœur et craintes et désirs.

Heureux Pibrac, s'il eût toujours dominé lui-même ses désirs! Nous savons par de Thou[2] qu'une passion rebutée pour la reine de Navarre, dont il était chancelier, fit son tourment.

Il y a dans les *quatrains* plus d'un conseil utile de conduite : l'auteur recommande l'activité, qui ne se repose ni sur le lendemain ni sur autrui ; il engage

[1] Aime l'honneur plus que ta propre vie,
J'entends l'honneur qui consiste au devoir,
Que rendre on doit, selon l'humain pouvoir,
A Dieu, au roi, aux lois, à la patrie (32).

[2] *Mémoires de la vie de J.-A. de Thou*, liv. III, p. 77.

à se renfermer dans un art, si l'on veut y exceller, à mesurer sa volonté sur son pouvoir, son pouvoir sur le droit et la justice[1].

C'est la justice que nous devons avant tout à autrui, et que nous ne pouvons violer sans manquer à nous-mêmes. Maudit celui qui fraude le mercenaire[2] ! Il n'importe que nous n'ayons pas de témoins[3].

Pibrac nous prêche la justice avec délicatesse, avec émotion même[4]. Il va jusqu'à la confondre avec la charité. Il ne suffit pas de ne causer aucun tort aux autres, si on ne leur vient en aide.

Il faut de plus s'opposer à l'effort
Du malheureux qui pourchasse la mort
De son prochain, et qui lui fait dommage.

Il faut secourir l'indigent, ne fût-ce que pour attirer sur sa propre maison la bénédiction de Dieu[5], remettre dans la route le voyageur égaré, relever celui qui est tombé ; il faut prendre en bonne part ce que l'on entend dire, supporter et cacher les imperfections de son prochain :

Prompt à louer et tardif à reprendre[6].

[1] 90. — [2] 64.

[3] Fais poids égal et loyale mesure,
Quand tu devrois de nul n'être aperçu (41).

[4] Ne mets ton pied au travers de la voie
Du pauvre aveugle, et d'un piquant propos
De l'homme mort ne trouble le repos,
Et du malheur d'autrui ne fais ta joie (36).

[5] 53. — [6] 123.

On trouve son profit dans la charité :

Je t'apprendrai, si tu veux, en peu d'heures
Le beau secret du breuvage amoureux;
Aime les tiens, tu seras aimé d'eux;
Il n'y a point de recettes meilleures [1].

Les vertus que Pibrac regarde comme les plus importantes sont la reconnaissance, la franchise qui se garde même de l'exagération, la loyauté qui permet de réfléchir longtemps avant de promettre, mais qui veut qu'on tienne sa promesse, même à un ennemi [2]. A la différence de Montaigne, il considère la chasteté comme étant d'un grand prix et recommande de ne pas livrer à l'abandon

Ses yeux, ses mains, son oreille et sa bouche [3].

Il insiste particulièrement sur les dangers auxquels nous expose l'oreille.

Il y a des degrés dans nos devoirs; nous en avons envers tous les hommes. Pibrac s'inspire de Socrate, comme Montaigne; l'univers lui paraît une grande cité dont le Scythe et le Maure sont membres comme « le Grégeois, » le petit comme le grand [4]. Mais nous devons plus à ceux qui nous touchent de plus près. Il est nécessaire d'être humain pour l'étranger :

Mais lui donner les biens de sa maison
C'est faire aux siens et honte et injustice [5].

Les devoirs varient et se multiplient suivant la

[1] 99. — [2] 87. — [3] 69-72. — [4] 6. — [5] 98.

position de chacun et ses relations avec ses semblables. Ainsi le jeune homme doit toujours céder la place au vieillard[1], le père dresse son fils au devoir, surtout par l'exemple, et le fils est vertueux pour égaler son père ou pour effacer sa honte, selon que celui-ci a été bon ou méchant. Malheur à celui qui ne se souvient de ses amis qu'en leur présence, ou qui, offensé par eux, se fâche au lieu de leur « faire sa plainte » et de « recevoir leur défense[2] ! »

Magistrat, Pibrac connaît le côté faible des magistrats qu'il a vus à l'œuvre, les menace de la colère divine, s'ils jugent par intérêt, par faveur, par corruption ou au gré des courtisans[3].

Dans son court ouvrage, il aborde la morale publique. Il n'aime pas la cour, où règnent la corruption et la perfidie. Au roi il conseille de ne pas gouverner par la cruauté, de ne pas modifier les lois, malgré l'exemple de Lycurgue[4].

Il se déclare contre le pouvoir absolu[5]. Mais c'est l'intérêt des « saints décrets, » c'est-à-dire celui de l'Église gallicane qui inspire cette vive antipathie pour l'absolu pouvoir à l'ancien ambassadeur de Charles IX près le concile de Trente. On ne voit pas trop comment il entend limiter l'au-

[1] 118. — [2] 47. — [3] 2, 83 et 84.

[4] Changer à coup de loi et d'ordonnance
En fait d'État est un coup dangereux (72).

[5] Je hais ces mots de puissance absolue,
De plein pouvoir, de propre mouvement;
Aux saints décrets ils ont premièrement
Puis à nos lois la puissance follue (73).

torité royale. Il se borne à donner les moyens d'en bien user : respecter les lois antiques, éviter les promptes révolutions et les flatteurs,

Jeune conseil et nouveaux serviteurs [1],

enfin, donner beaucoup, mais suivant les mérites de chacun et sans fouler la province[2].

Quant aux sujets, la constitution de l'État et le prince sont également sacrés pour eux. Le bonheur d'un pays peut sortir des moins bonnes lois [3]. Est-on soumis à un tyran, il vaut mieux le supporter que de troubler la paix du pays, et tout ce qui est permis, c'est de souhaiter un bon prince[4]. Voilà bien la même indifférence que chez Montaigne, produisant, comme chez lui, une soumission qui finit par ressembler à de la fidélité. On est las des troubles civils ; on ne veut qu'un bien, la paix ; on ne marchandera pas le pouvoir à celui de qui on peut l'espérer.

Les *Quatrains* de Pibrac nous donnent peut-être une juste idée de la disposition où devait se trouver ce monde de savants, de magistrats, d'hommes d'État, dévoués au roi et au pays, mais avec prudence, plus occupés de maintenir ou de rétablir la paix que de faire triompher des principes religieux ou politiques, parti sans force au début, qui compta dans

[1] 95. — [2] 108.

[3] Aime l'État, tel que tu le vois être ;
S'il est royal, aime la royauté ;
S'il ne l'est pas, s'il est communauté,
Aime-le aussi, quand Dieu t'y a fait naître (108).

[4] 107.

les guerres civiles des victimes plutôt que des héros, et qui finit par triompher avec Henri IV. Pibrac en fut le moraliste, comme l'Hospital le ministre et de Thou l'historien. Sa morale est mise en dehors des querelles religieuses; il n'est même pas nécessaire d'être chrétien pour l'accepter. Ses préceptes suffisent pour faire un honnête homme et un fidèle sujet. On n'y trouve pas ces libertés ou ces doutes de Montaigne, si contraires aux mœurs graves de ceux dont nous parlons et à la ferme discipline de leurs esprits. La religion, qui ne l'inspire pas, peut du moins l'avouer.

CHAPITRE V

BODIN

Bodin n'est pas un moraliste : c'est un publiciste qui n'a étudié que le droit et l'histoire. Il ramène à trois les formes de gouvernement. Chacune, légitime en soi, est comme un principe dont il dégage les conséquences. Quelle est la meilleure conduite à suivre, quels sont les droits et les obligations de chacun, selon que le gouvernement est populaire, aristocratique ou royal? Bodin ne va pas au delà de ces questions; il ne recherche pas, par exemple. s'il est des droits communs à tous les hommes, quelle que soit la constitution sous laquelle ils sont placés, s'ils ont des obligations qui tiennent à leur nature, non au principe de leur gouvernement. Il se résigne sans peine à cette « monarchie seigneuriale où le prince est fait seigneur des biens et des personnes par le droit des armes et de bonne guerre, gouvernant les sujets comme le père de famille ses esclaves, » ne veut même pas la considérer comme tyrannique et, forcé de reconnaître qu'elle est contraire à la loi de nature, s'en console en démontrant

qu'elle est conforme au droit des gens[1]. Ce n'est pas qu'il reste complétement étranger à la morale. Sa préface peut faire croire qu'il n'a eu d'autre intention que de combattre Machiavel, de rendre à la justice la place que celui-ci lui refusait dans la politique, d'introduire dans la vie publique le spiritualisme de Platon. Mais, en général, ses théories sont inspirées par l'intérêt du gouvernement établi sous une certaine forme, fortifiées par des arguments que fournissent les lois écrites ou les principes reconnus : politique et droit, voilà Bodin. Ses maîtres ne sont pas Socrate ou Sénèque, mais Papinien et Gratien. Que de fois, suivant l'exemple des jurisconsultes célèbres, ne demande-t-il pas au droit romain la solution des problèmes les plus graves et les plus intéressants, réduit à détourner un texte de son sens naturel pour l'adapter à un droit public entièrement inconnu des anciens! Les seuls philosophes qu'il semble connaître sont ceux qui ont écrit de la politique, c'est principalement Aristote[2]. Bien plus, il paraît faire sur *la République* une théorie générale; au fond et pour la plus grande partie, son livre est comme une autre *Franco-Gallia*, et l'on est étonné de voir réduites en maximes universelles, presque philosophiques, des règles tout à fait propres à notre ancienne monarchie[3].

[1] Liv. II, ch. II. — [2] Cependant M. Baudrillart (*Jean Bodin*, p. 232) dit de lui : « Il est spiritualiste et positif; il s'attache à concilier Platon et Aristote, ou plutôt il est décidément, en morale, de l'école platonicienne, et, en politique, il s'inspire de préférence de l'esprit et de la méthode du philosophe stagyrite » — [3] Voy. notamment liv. III, ch. IV. Ce chapitre est consacré à l'examen de la question suivante : Quelle obéissance le magistrat

Nous trouvons cependant chez lui une théorie importante et originale sur la fin de l'homme. Il en parle pour justifier la définition qu'il donne de la république : « La vraie félicité d'une république et d'un homme seul est tout un, dit-il[1], et le souverain bien de la république en général, aussi bien que d'un chacun en particulier, gît ès vertus intellectuelles et contemplatives, comme les mieux entendus ont résolu. » C'est Aristote que Bodin désigne par ces mots : *les mieux entendus*. Il ne croit pas qu'il soit nécessaire de travailler à la fois au bonheur du corps et à celui de l'âme ; il ne songe qu'à ce dernier et ne consent même point à le faire dépendre en partie de l'action, c'est-à-dire de la vertu morale qui soumet les appétits à la raison. Cette action est louable assurément, elle est nécessaire à la contemplation, mais elle est inférieure, et cette contemplation une fois goûtée procure par elle-même, à elle seule, le vrai et souverain bien[2]. Bodin fait passer les vertus intellectuelles, comme il dit, avant les vertus morales : théorie dangereuse, qu'un écrivain célèbre a reproduite de nos jours, à son insu sans doute, en disant : « Une vie de science vaut une vie de vertu, » singulièrement difficile à comprendre quand il en faut faire l'application à un peuple, et mal éclaircie par ces paroles : « Ce peuple-là jouit

doit-il au souverain? Il n'y est question que des rapports établis par l'usage entre les rois de France et les parlements. — [1] Liv. I, ch. I. — [2] Cf. liv. IV, ch. IV : « La nourrice de toute sagesse et piété est la contemplation, que les hommes enveloppés d'affaires n'ont jamais savourée ni goûtée; et, néanmoins, c'est le but, c'est le comble, c'est le plus haut point de la félicité humaine. »

du souverain bien quand il a ce but devant les yeux de s'exercer en la contemplation des choses naturelles, humaines et divines, et rapportant la louange du tout au grand prince de la nature. »

Bodin déclare la vertu nécessaire, mais sans lui donner son rang. Il est, à certains moments, bien près de lui ôter son prix. Il y a un chapitre inquiétant pour ceux qui regardent la liberté comme en étant la condition essentielle. Il fait remarquer, avant Montesquieu et après Aristote, l'influence des climats sur le caractère, sur les mœurs, sur la forme de gouvernement; il leur attribue des mérites qu'il refuse aux hommes ou des vices dont il décharge ceux-ci : « Les peuples des régions moyennes sont plus propres à commander et gouverner les républiques (que ceux du Midi ou du Nord), et plus justes en leurs actions[1]. » La justice devient l'effet d'un climat tempéré. Il en est de même de l'humanité. Bodin ne veut pas qu'on loue les septentrionaux de leur chasteté; c'est l'impuissance naturelle qui les met à l'abri de l'incontinence, comme la sottise qui, les rendant incapables du mal, leur donne les apparences de la vertu, de l'intégrité, de la bonté : « Car celui ne mérite point la louange de sa bonté qui n'a point d'esprit et qui ne peut être méchant pour ne savoir aucun mal, mais bien celui qui le sait et peut être méchant et néanmoins est homme de bien. » Maxime judicieuse mal appliquée. L'accroissement de la

[1] Liv. V, ch. I.

population dans le Nord ne permet pas d'ajouter foi à l'impuissance naturelle de ses habitants, et il n'a que trop souvent, que trop récemment démontré de quoi il est capable en politique. Du reste, Bodin termine le chapitre en disant que ces « naturelles inclinations des peuples n'emportent pas de nécessité. » Pour montrer « combien la nourriture, les lois, les coutumes, ont de puissance à changer la nature, » il cite les peuples d'Allemagne qui « n'avoient, du temps de Tacite, ni lois, ni religion, ni science, ni forme de république, et maintenant ils ne cèdent point aux autres en tout cela. »

En outre, Bodin croit à l'astrologie : comment déclarer que l'homme est libre, capable et responsable du bien et du mal, quand on s'incline devant cette science qui prétend découvrir et qui présuppose l'action irrésistible de Dieu sur le monde par l'intermédiaire des astres[1] ? En toute matière, Bodin est prêt à sacrifier la liberté.

Néanmoins il s'en faut qu'il nie formellement, soit l'existence de la vertu, soit l'obligation où est l'homme d'être vertueux. Il définit la vertu « l'obéissance à la raison, qui est toujours conforme à la volonté de Dieu. Voilà, ajoute-t-il, le premier et le plus ancien commandement qui soit, c'est à savoir de la raison sur l'appétit bestial[2]. » Il comprend et proclame que la vertu doit être désintéressée. Mais, en homme qui connaît le monde, il recommande au législateur d'y engager les sujets

[1] Liv. IV, ch. II. — [2] Liv. I, ch. III.

par l'appât des récompenses [1]. Elle n'en sera pas moins utile à l'État pour être moins méritoire. C'est, aux yeux de Bodin, une des principales parties du souverain que de répartir convenablement les récompenses et les peines. Peut-être s'exagère-t-il l'influence d'une telle répartition. La vertu est comme le génie : la protection et les récompenses peuvent l'honorer plutôt que la produire.

Bodin est animé du même esprit, dirons-nous qu'il commet la même erreur ? quand il donne tant de regrets à la censure romaine. Il demande une institution analogue pour châtier les vices que ne peuvent atteindre les lois ; il la proclame plus nécessaire de son temps qu'elle ne fut jamais ; il admire l'usage qu'en font les deux Églises, protestante et catholique ; il signale les principaux désordres qui ne peuvent être réprimés que par des censeurs : c'est d'abord l'abus des comiques et des jongleurs, peste pernicieuse à la république : « Les paroles, les accents, les gestes, les mouvements et actions, conduits avec tous les artifices qu'on peut imaginer et d'un sujet le plus ord et le plus deshonnête qu'on peut choisir, laissent une impression vive en l'âme de ceux qui tendent là tous leurs sens. Bref, on peut dire que le théâtre des joueurs est un apprentissage de toute impudicité, lubricité, paillardise, ruse, finesse, méchanceté. » C'est la pensée, presque le langage de Bossuet : singulière rencontre de l'esprit politique et de la foi reli-

[1] Liv. IV, ch. IV. — Il en conclut que les offices doivent être annuels ; il se rappelle les républiques anciennes.

gieuse. Bodin, comme Montaigne, reconnaît l'impuissance des lois somptuaires; mais, moins clairvoyant que lui, il ne l'attribue qu'au défaut de magistrats chargés de les faire exécuter. Les censeurs doivent, suivant lui, étendre leur pouvoir jusque sur l'institution et sur les observances religieuses[1].

Nous voilà loin de Montaigne, loin de la morale, avec cette vertu qu'inspire le désir des récompenses, ou qu'impose la crainte de la censure.

Se livrer à la contemplation, c'est-à-dire à l'étude, c'est un grand, un vrai devoir, dont l'homme est tenu envers soi-même. Bodin y attache une importance capitale, mais il n'en fait qu'une simple mention. Le sujet de son livre ne lui permet d'étudier que les devoirs des hommes entre eux; encore faut-il qu'ils se rapportent à la chose publique.

Parmi les devoirs communs à tous, il en est deux que Bodin signale : le respect du bien d'autrui, celui de la foi promise. Il indique plusieurs applications du premier; il « laisse en arrière l'opinion de ceux qui cherchent l'égalité ès républiques jà formées, prenant le bien d'autrui; » il blâme, conformément à la loi de Dieu, l'usure entre tous les sujets, même à un taux modéré, les parties eussent-elles recours à la forme tolérée par l'Église d'une rente constituée[2]; enfin c'est au nom du même devoir qu'il recommande aux hommes d'éviter tout commerce avec les femmes mariées, l'honneur de

[1] Liv. VI, ch. I. — [2] Liv. V, ch. II.

celles-ci étant la propriété de leurs époux, et celui qui le ravirait ne pouvant être considéré que comme un voleur[1]. Le respect de la foi promise lui paraît être le seul fondement des sociétés humaines; c'est un devoir aussi impérieux par lui-même qu'important pour le salut de tous; la perfidie est un des plus détestables vices, peut-être le plus dangereux[2]. Il faut éclaircir ce qui est obscur dans les conventions, au lieu de se ménager un moyen d'y manquer, en y introduisant des équivoques[3]. Le serment rend la promesse encore plus respectable. Nul crime n'est égal au parjure; on croirait presque entendre Montaigne quand Bodin s'exprime ainsi, dans un style plus ferme que n'eût fait ce dernier : « Le parjure est plus exécrable que l'athéisme, d'autant que l'athéiste qui ne croit pas de Dieu ne lui fait pas autant d'injure, ne pensant point qu'il y en ait, que celui qui le sait bien et le parjure par moquerie : de telle sorte qu'on peut dire que la perfidie est toujours conjointe avec une impiété et une lâcheté de cœur : car celui qui jure pour tromper, il montre évidemment qu'il se moque de Dieu, et ne craint que son ennemi[4]. » Néanmoins l'obligation de tenir son serment n'est pas absolue : s'il porte sur une promesse injuste, il est bien d'y manquer, il eût été mieux encore de ne pas le prêter. Il ne lie pas quand il est prêté « en conventions desquelles la loi permet de se départir, » à moins qu'elles ne soient honnêtes et rai-

[1] Liv. I, ch. II. — [2] Liv. VI, ch. IV. — [3] Liv. V, ch. VI. — [4] Liv. V, ch. VI

sonnables[1]. Ici, Bodin saisit l'occasion de contredire le droit canon, qui, voulant avant tout pourvoir au salut des âmes, déclarait le serment obligatoire dans tous les cas, même pour ceux qui renonçaient aux protections de la loi civile. Enfin n'oublions pas que le devoir, chez Bodin, repose sur l'utilité sociale : le serment n'oblige pas, quand celui qui le reçoit n'a pas d'intérêt appréciable à ce qu'il soit tenu.

Les relations des époux entre eux, celles des parents avec leurs enfants, des maîtres avec leurs serviteurs, intéressent l'État au plus haut point. Bodin reconnaît au mari un pouvoir très-étendu sur la femme, en lui faisant une loi de ne la point maltraiter; il est partisan du divorce : « D'autant qu'il n'y a point d'amour plus grand que celui du mariage, comme dit Artémidore, aussi la haine y est la plus capitale, si une fois elle prend racine[2]. » Uniquement occupé de l'intérêt public, il veut que les époux se puissent quitter sans faire connaître leurs motifs et sans en justifier : « car en ce faisant l'honneur des parties est au hasard, qui seroit couvert quand la séparation ne porteroit point de cause, » selon l'usage des Hébreux et des premiers Romains. Bodin épargne un scandale à la société, mais il sacrifie le plus exposé des deux époux, en lui retirant la protection de la loi et des tribunaux.

Le père doit « nourrir l'enfant tant qu'il est en puissance, et l'instruire en tout honneur et vertu[3]. »

[1] Liv. I, ch. VIII. — [2] Liv. I, ch. III. — [3] Liv. I, ch. IV.

Pour Bodin, l'institution de la jeunesse est la principale charge de la république; il se plaint qu'elle soit méprisée, et la disposition ordinaire de son esprit à chercher partout le droit comme l'intérêt de l'État apparaît dans cette phrase : « Ce qui devroit être public est laissé à la discrétion d'un chacun, qui en use à son plaisir, qui en une sorte, qui en une autre[1]. »

Les devoirs des enfants sont beaucoup plus nombreux et plus étroits que ceux des parents : « Aimer, révérer, servir, nourrir le père[2] et ployer sous ses mandements en toute obéissance; supporter, cacher et couvrir toutes ses infirmités et imperfections, et n'épargner jamais ses biens ni son sang pour sauver et entretenir la vie de celui duquel ils tiennent la leur[3]. » Le fils ne peut jamais employer la force contre son père, soit pour défendre sa vie injustement attaquée par celui-ci, soit même pour faire périr en lui un ennemi de la république. Montaigne trouve la puissance paternelle trop vigoureuse, et se plaint de l'ostentation avec laquelle elle est exercée. Bodin l'estime relâchée; en vrai disciple de Brutus, il la voudrait rétablir telle qu'elle existait chez les anciens Romains, avec « la puissance de la vie et de la mort que la loi de Dieu et de nature leur donne, » seul moyen de restaurer « les bonnes mœurs, l'honneur, la vertu, l'ancienne

[1] Liv. VI, ch. I. — Bodin avait inauguré son cours de droit, à Toulouse, par un discours *de Instituenda in republica juventute*. (Bayle, *Dict.*, *v° Bodin.*)— [2] C'est un jurisconsulte qui parle, non un moraliste; aussi, dans son discours, est-il question du père, non de la mère. — [3] Liv. I, ch. IV.

splendeur des républiques. » L'idée morale s'absorbe dans l'idée juridique et politique.

Bodin traite longuement de l'esclavage. Rien ne montre mieux quels sont ses maîtres. Il emprunte aux anciens leurs arguments pour discuter une question dès longtemps résolue. Aussi ne lui ferons-nous pas un grand mérite de s'être prononcé contre une institution si absolument condamnée[1]. De son temps, néanmoins, il semblait que la discussion pût renaître; on faisait des esclaves en Amérique; Montaigne avait eu pitié de leur sort. Bodin eût donné à la fois un intérêt théorique et une utilité pratique à son développement, s'il eût défendu les Indiens asservis, au nom de principes éternellement vrais, qui devaient être méconnus encore pendant plusieurs siècles. Il ne s'est pas assez occupé d'eux.

En recherchant quelle puissance doit avoir le seigneur sur l'esclave, il n'a point songé davantage à déterminer les règles de la domesticité. Tout ce que nous savons, c'est qu'il regrettait d'y voir trop de mépris envers les maîtres[2]. Il voulait fortifier l'autorité de ces derniers, comme celle des maris et des pères.

Quand il s'agit de la morale publique, Bodin n'est pas mieux disposé pour la liberté. S'il fallait en croire Bayle, notre auteur se serait placé dans un juste milieu, ce qui lui aurait attiré les reproches des deux partis extrêmes, monarchique et républicain. Lui-même, dans son épître latine à Pibrac[3], se

[1] Liv. I, ch. v. — [2] Liv. VI, ch. I. — [3] Imprimée en tête de *la République*.

justifie d'avoir soutenu le pouvoir absolu. Il a enseigné, dit-il, contrairement à la plupart des jurisconsultes, que les monarques ne peuvent imposer des tributs sans le consentement des peuples, qu'ils sont plus étroitement obligés à observer les lois divines et naturelles que leurs sujets eux-mêmes, qu'ils sont liés par leurs conventions. On peut être plus libéral que la plupart des jurisconsultes sans l'être beaucoup. Bodin rappelle non-seulement son langage, mais encore sa conduite. Le monde a vu souvent les écrivains abandonner les doctrines qu'ils avaient soutenues le jour même où ils arrivaient aux affaires. Bodin a donné un exemple contraire. Député aux états de Blois en 1576, il s'y est fait remarquer par son indépendance, à l'égard du roi comme à l'égard de la maison de Lorraine, sur les questions politiques comme dans les affaires religieuses; il a, par une heureuse et rare inconséquence, dépassé dans l'assemblée les limites qu'il avait, en écrivant, tracées aux représentants de la nation[1]. Sachons-lui gré de cette inconséquence,

[1] Bayle, au mot *Bodin*, texte et note 1. — Mézeray, Paris, 1685, t. III, p. 433 et 434. — « Un homme qui fut, comme publiciste, le précurseur de Montesquieu, Jean Bodin, député du Vermandois, se distingua dans cette lutte, en déployant, pour la cause qu'avait défendue l'Hospital, de grands talents et un noble courage. Chef de l'opposition bourgeoise contre la Ligue et contre la cour, il entreprit de tenir tête aux députés du tiers état parisien, aux commissaires des deux autres ordres, et aux commissaires du roi. N'ayant pu faire que, dans le cahier de son ordre, la demande de réunion à un culte unique fût suivie des mots : *sans guerre*, il rendit la guerre impossible, en provoquant, à force d'habileté, un refus péremptoire de tout subside. » (M. Aug. Thierry, *Essai sur l'histoire du tiers-état*, ch. v.)

mais reconnaissons l'esprit général de son livre. Les partisans de la monarchie absolue, au seizième siècle, étaient bien exigeants s'ils lui adressaient des reproches. Il s'indigne contre les esprits « qui, sous voile d'une exemption de charges et de liberté populaire, font rebeller les sujets contre leurs princes naturels, ouvrant la porte à une licencieuse anarchie, qui est pire que la plus forte tyrannie du monde[1]. » Comment peut-on soutenir la supériorité des États sur le prince? Le gouvernement idéal est celui où les états s'assemblent, mais uniquement pour supplier le prince, « sans avoir aucune puissance de rien commander, ni décerner, ni voix délibérative[2]. » La théorie est faite, comme toutes celles de Bodin, pour s'adapter à la France : soutenir que ce n'est pas une simple et pure monarchie est « non-seulement absurde, mais capital[3]. »

Un écrivain qui n'admet point la liberté dans l'État n'y saurait souffrir les partis qui naissent d'elle et qui lui sont nécessaires. D'ailleurs, au seizième siècle, pouvait-on comprendre le mécanisme ingénieux du régime constitutionnel, cet équilibre résultant de l'élévation successive de deux partis qui possèdent des forces à peu près égales, représentent des idées et des désirs différents, mais légitimes, satisfont tour à tour aux besoins variables des peuples? Bodin déclare les factions pernicieuses en toutes républiques[4].

[1] *Préface.* — [2] Liv. I, ch. VIII. — [3] Liv. II, ch. I. — [4] Liv. IV, ch. VII.

Le sujet doit l'obéissance d'après la loi divine et naturelle[1]. Mépriser un prince, c'est mépriser Dieu, « duquel il est l'image en terre[2]. » Mais l'obéissance n'a-t-elle pas des limites? Il ne faut pas contrevenir aux lois du prince « sous voile d'honneur et de justice[3]. » Que le prince défende l'exportation du blé en temps de famine et ne lève pas la défense quand l'abondance est de retour, le sujet ne doit pas la violer, même pour aider les étrangers en leur faisant part des biens donnés par Dieu. Pour que l'ordre du prince pût être méconnu, il faudrait qu'il fût *directement* contraire à la loi de Dieu et de nature.

Que faire, cependant, si un tyran se trouve à la tête de l'État? Est-il permis d'attenter à sa personne? Bodin peut-il poser cette question, lui qui prêche l'obéissance absolue? Il s'agit du tyran, non du prince. Le tyran est « celui qui, de sa propre autorité, se fait prince souverain, sans élection, ni droit successif, ni sort, ni juste guerre, ni vocation spéciale de Dieu[4]. » Les moyens ne manquent pas pour être prince légitime : celui qui a eu l'imprudence ou la maladresse de ne les employer pas ne peut acquérir cette légitimité, qui lui fait défaut, que par la prescription, un moyen juridique, « s'il n'y a eu opposition ni protestation de sujets au contraire. » En vain obtiendrait-il la ratification des états, s'il n'avait abdiqué avant de la solliciter : « Car on ne peut appeler consentement ce que les tyrans font faire au peuple dépouillé de sa puissance. » Bodin a

[1] Liv. I, ch. VIII. — [2] Liv. I, ch. X. — [3] Liv. I, ch. VIII. — [4] Liv. II, ch. V.

des observations judicieuses; il est fâcheux qu'il n'indique pas le seul moyen véritable de légitimer un pouvoir mal acquis, le bon exercice de ce pouvoir. C'est le meurtre de ce tyran, défini par Bodin, que les anciens permettaient et louaient, sans distinguer comment il avait usé de la tyrannie. La mort est la peine portée par les lois elles-mêmes contre celui qui veut se mettre au-dessus de ses concitoyens dans un État républicain, usurper les marques de la souveraineté dans un État monarchique : cette peine doit être appliquée par la justice, quand la tyrannie n'est qu'en projet; celle-ci est-elle établie, il faut recourir aux voies de fait. Bodin admire trop Jules César pour approuver ses meurtriers, mais il reconnaît que le meurtre était inévitable[1]. Cependant il faut toujours user de prudence; si le tyran n'a pas d'héritiers présomptifs, ce qu'il y a de plus sage, c'est d'attendre sa mort pour détruire la tyrannie; s'il en a et que, pour affermir sa race, il fasse périr les grands et supprime les magistratures, il est nécessaire de recourir aux moyens violents[2].

Mais le prince légitime peut-il être tué « s'il est cruel exacteur et méchant à outrance[3]? » Bodin ne résout pas non plus cette seconde partie de la question par des raisons morales. Ses arguments sont juridiques. Quel est le principe du gouvernement? Si la souveraineté réside dans le peuple, comme à Rome, sous l'empire, et à Lacédémone, en Allemagne, à Venise, en Danemark et en Suède, le prince devenu

[1] Liv. IV, ch. I. — [2] Liv. IV, ch. III. — [3] Liv. II, ch. V. — Cf. liv. II, ch. IV.

tyran peut être poursuivi judiciairement, et, dans le cas où les voies judiciaires seraient fermées, la violence est permise contre lui. Le prince est-il absolument souverain comme en France, en Espagne, en Angleterre, en Écosse, en Éthiopie, en Turquie, en Perse, en Moscovie, ses sujets n'ont pas plus le droit de le tuer que celui de le juger. Distinction subtile que fortifie médiocrement un assemblage d'exemples incohérents. Du reste, la décision importante, c'est celle que Bodin donne à propos du prince absolument souverain et qu'il applique à la France. Il n'invoque pas seulement à l'appui les textes des lois et l'Écriture sainte; il s'arme des paroles de Calvin et de Luther[1]. Il renvoie les tyrans à leur conscience, comme Bossuet renvoie les mauvais rois à l'éternité[2]. C'est une entreprise malaisée que d'exhorter les peuples à une patience qui peut prolonger leurs maux, en leur faisant espérer une vengeance dont ils ne seront pas les témoins. La perspective obscure de peines infligées dans le secret de l'âme ou ajournées jusqu'à l'autre vie ne saurait effrayer et arrêter les oppresseurs, ni rassurer ou satisfaire les opprimés.

Les magistrats, les moindres d'entre eux[3], ont droit à l'obéissance et au respect, tout comme le prince. Il n'est jamais permis de se venger de leurs injures; on ne peut les repousser par la force que dans de rares circonstances, si elles sont commises hors de l'exercice des fonctions publiques, ou s'il

[1] Liv. II, ch. v. — [2] *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte.* — [3] Liv. III, ch. iv.

en doit résulter un dommage irréparable, la perte d'un membre ou de la vie[1].

Enfin, « la chose qui doit être plus recommandée à tous sujets en général et à chacun en particulier, est la conservation du bien public[2]. » Bodin se plaint que de son temps et dans son pays on n'y ait pas assez d'égard et que les *états* soient tous accaparés par un petit nombre.

Parmi les sujets, les sénateurs et les magistrats ont des devoirs spéciaux : « La principale qualité et la plus requise en un sénateur, c'est qu'il ne tienne rien des autres princes et seigneuries, soit en foi et hommage, soit par obligation mutuelle, soit pour la pension qu'il en tire; et, combien que c'est la chose la plus dangereuse à un État, si est-ce qu'il n'y a rien de plus fréquent au conseil des princes. » Il est honteux pour les siècles passés d'avoir rendu nécessaire un tel conseil. Il en était encore sous les seconds Valois comme sous Louis XI, et l'honnêteté des « sénateurs » consistait à refuser de donner les quittances, non de recevoir l'argent[3].

Bodin examine longuement[4] quelle est la mesure

[1] Liv. III, ch. v. — [2] Liv. IV. ch. iv. — [3] Comines, éd. de mademoiselle Dupont, liv. IV, ch. viii, t. I, p. 360. — Cf. *Négociations, lettres et pièces diverses relatives au règne de François II.* publiées par M. Louis Pâris dans la collection des *Mémoires sur l'histoire de France.* L'Aubespine s'occupe constamment des présents destinés aux ministres espagnols (p. 32, 41, 81 et 84). L'Aubespine lui-même avait reçu des promesses du duc de Savoie, Philibert-Emmanuel, pour lui faire obtenir des conditions favorables au traité de Cateau-Cambrésis, et peut-être ces promesses furent-elles tenues. (*Notice de M. Louis Pâris*, p. xx.) — [4] Liv. III, ch. iv, et surtout liv. VI, ch. i.

de l'obéissance due par le magistrat au souverain. Son chapitre est consacré au droit public. Une seule question se présente où la morale est engagée : Le magistrat est-il tenu de se conformer aux prescriptions injustes? Le *distinguo* reparaît. Il faut obéir, si l'ordre est contraire au droit des gens ou au droit du pays, sauf à user de remontrances et à dégager sa responsabilité personnelle, non si l'ordre est contraire à la loi de Dieu et de la nature, ou même si l'on croit que cette loi est violée, ne le fût-elle pas. Quoi donc! le magistrat quittera-t-il son état plutôt que d'exécuter un ordre condamné par la raison et par la justice? Voilà un point délicat de morale pratique, et c'est une douloureuse extrémité que d'être réduit à résigner un emploi pour demeurer fidèle à la loi de Dieu et de la nature. Eh bien, le magistrat honnête prendra ce parti. Mais deux restrictions fort importantes sont apportées à cette réponse d'héroïque apparence. En premier lieu, il faut exécuter, si les autres magistrats ou la plupart d'entre eux approuvent l'ordre du prince; autrement, un moyen trop facile serait ouvert à tous les sujets de rejeter les édits, et chacun pourrait quitter la république en danger sous ombre d'une opinion de justice. En second lieu, s'il n'y a plus de remèdes aux fautes du prince et qu'il les veuille faire excuser devant ses sujets, il vaut mieux obéir et le disculper que de jeter le manche après la cognée. Un jurisconsulte a le courage de blâmer le mot qui coûta la vie à Papinien : « Il est plus facile de commettre le parricide que de l'excuser. » Il semble qu'on puisse

contester l'authenticité du mot, mais non condamner celui qui l'aurait prononcé.

Les devoirs des rois sont d'autant plus sévères et d'autant plus difficiles à remplir, que la royauté est plus dégagée d'entraves : « La puissance de commander en souveraineté, dit Bodin[1], a cela de malheureux qu'elle fait souvent l'homme de bien devenir méchant, l'humble arrogant, le piteux cruel, le vaillant poltron. » Ainsi Fox devait plus tard dénoncer l'influence pernicieuse que l'absolue souveraineté avait exercée sur tous ces empereurs romains qui n'étaient ni du même sang, ni de la même race, mais du même pouvoir.

Dans sa vie privée, le prince doit se rappeler qu'il aura certainement des imitateurs et que le vice est plus aisé à contrefaire que la vertu[2]. Il évitera singulièrement la volupté, dangereuse pour son pouvoir même[3]. Mais, avant tout, on lui demande compte de sa vie publique; il est trop évident qu'il est soumis aux lois divines et naturelles. Bodin s'indigne contre Machiavel, qui a pris pour fondement de son État l'impiété et l'injustice[4], tout en reconnaissant que l'utilité de la république, « si elle est fort grande, couvre aucunement l'injustice; » il demande seulement que ce profit ne commande pas à la raison et que l'utilité publique ne devienne pas la seule règle de conduite[5].

Le prince est-il soumis aux lois du pays? Les légistes du moyen âge ont trouvé dans le droit ro-

[1] Liv. IV, ch. I. — [2] Liv. IV, ch. VI. — [3] Liv. IV, ch. I. — [4] *Préface*. — [5] Liv. III, ch. IV.

main un texte qui l'en dispense : grande cause de faveur pour eux-mêmes et pour leur science. Bodin s'accorde avec eux, s'il est possible de saisir sa pensée à travers de fort longs développements et des distinctions innombrables. D'après lui, pour que la question se pose, il faut que le prince ait juré d'observer les lois, et, même dans ce cas, il n'est obligé que si le serment revêt l'apparence d'une promesse, d'un contrat ; alors il n'y peut déroger sans le consentement de l'autre partie ; c'est ce qui arrive quand il accorde aux états leurs requêtes moyennant des subsides[1]. Bodin se montre fort sévère dès qu'il s'agit de contrats : « Il n'y a crime plus détestable en un prince que le parjure : c'est pourquoi le prince souverain doit être toujours moins supporté en justice que ses sujets, quand il y va de la promesse. » Les mêmes devoirs s'imposent aux souverains et aux sujets : le premier, comme les seconds, doit respecter le bien d'autrui ; Bodin se prononce avec énergie contre l'opinion qui permet au pape et à l'Empereur de s'approprier les choses des particuliers[2] sans juste cause ; il propose même de restreindre la confiscation, peine contraire à la loi de Dieu et de la nature, plus propre à faire des criminels, en réduisant toute une famille à la misère et au désespoir, qu'à diminuer le nombre des méchants et à rassurer les bons[3]. S'il est nécessaire de prélever des impôts sur la fortune privée, du moins qu'on y emploie seulement des moyens honnêtes[4] ; que

[1] Liv. I, ch. VIII. — [2] Liv. I, ch. VIII. — [3] Liv. V, ch. III. — [4] Liv. V, ch. II.

ces impôts « soient à l'honneur de Dieu, au profit de la république, au souhait des gens de bien, au soulagement des pauvres, » qu'ils frappent spécialement les objets de luxe.

La fortune publique ainsi acquise ne doit pas être dissipée à la légère : « Si la magnificence est digne d'un grand et riche monarque, aussi est-elle malséante à un prince indigent; car il faut écorcher les sujets et les ronger jusques aux os. » Les princes sont enclins à la prodigalité; elle leur est douce; on leur enseigne qu'elle leur est honorable; ils croient qu'elle leur est utile et facile; ils vident leurs trésors et sont réduits ensuite à employer la violence pour le remplir[1]; ils avaient attendu la reconnaissance, ils recueillent l'ingratitude des uns, la haine des autres. Leurs libéralités ne sont pas seulement excessives, elles sont encore mal placées; ils manquent au devoir qui leur est imposé de récompenser le mérite et « les justes loyers des gens de bien et des sujets » sont « distribués aux vicieux étrangers et indignes. » Bodin cite à trois reprises[2] l'exemple de la France, dont les finances, florissantes sous François Ier, ont été si vite épuisées sous ses frivoles successeurs.

Les peines, comme les récompenses, dépendent des rois; ils sont coupables, s'ils ne savent pas infliger les unes comme accorder les autres, selon les œuvres de chacun; l'équité est très-différente de la miséricorde[3], et « les princes et

[1] Liv. V, ch. IV. — [2] Dans les deux passages cités, et liv. II, ch. IV. — [3] Liv. III, ch. V.

magistrats qui affectent la gloire d'être miséricordieux versent sur leur tête la peine que les coupables ont déservie[1]. » — La grâce ne devrait pas être accordée aux crimes commis contre la loi de Dieu, mais seulement aux violations de la loi civile[2].

Bodin, tristement préoccupé de ce qui se passe sous ses yeux, recherche « si le prince ès factions civiles se doit joindre à l'une des parties, » et il lui recommande avec instance de se tenir à l'écart et au-dessus des unes et des autres, sous peine de devenir chef de faction et de risquer sa vie même dans les troubles religieux[3].

Les devoirs d'un prince envers les princes et les peuples voisins, tiennent une assez large place dans *la République*. Les uns sont indépendants des traités, les autres en résultent. Parmi les premiers se trouve celui qui consiste à ne pas « faire révolter les sujets d'autrui sous ombre de protection ou d'amitié. » Cependant le prince qui « connaît l'outrageux traitement d'un tyran envers ses sujets être irréconciliable doit en prendre la protection d'un cœur haut et généreux, » comme Hercule ou Tamerlan[4]. L'étranger n'est pas lié comme les sujets envers le prince[5]. Les prétextes d'intervention ne manqueront pas à ceux qui voudront devenir, non pas des demi-dieux comme Hercule, au moins des conquérants comme Tamerlan. D'un autre côté, Bodin « appelle voleurs et méchants tous ceux-là qui font injustement guerre, et qui ravissent à tort le bien

[1] Liv. IV, ch. VII — [2] Liv. I, ch. X. — [3] Liv. IV, ch. VII. — [4] Liv. V, ch. VI. — [5] Cf. liv. II, ch. V.

d'autrui. » Il faut tirer vengeance d'eux, « quelque titre royal qu'ils portent, » et, par conséquent, habituer les sujets aux armes pour être toujours prêt à les poursuivre. Mais, de même que, après avoir défendu l'intervention, Bodin fournissait aux souverains ambitieux un prétexte pour intervenir chez leurs voisins, de même, après avoir sévèrement condamné les guerres injustes, il indique des raisons de prendre les armes, qui ne sont nullement équitables : conserver un État et le garantir des guerres civiles, le purger des larrons, meurtriers, fainéants, vagabonds, qui ne manquent jamais, entretenir chez le peuple l'honneur et la vertu[1]. Les droits du voisin sont facilement sacrifiés à notre intérêt. Montaigne se montre plus scrupuleux que Bodin, lui qui doute que la Providence bénisse une guerre entreprise par un État pour se débarrasser des rebelles et des criminels. Bodin ne songe qu'à la politique ; la doctrine qu'il expose est faite pour l'État populaire, et il n'affirme pas qu'elle doive s'appliquer aux autres. La forme du gouvernement, voilà quel est toujours son principe.

Il étend le pouvoir absolu des princes au delà de leurs frontières ; il ne les soumet pas plus au droit des gens qu'aux lois de leur pays et leur permet d'y déroger en tout ce qui n'est pas ordonné par Dieu et par la nature[2].

Il n'en est pas des traités qui imposent des obligations spéciales à un prince, comme des usages

[1] Liv. V, ch. v. — [2] Liv. I, ch. viii.

qui ont établi des obligations communes à tous; le prince qui les a signés et jurés ne peut les violer[1]. « Puisqu'il est ainsi que la foi est le seul fondement et appui de justice, sur laquelle sont fondées toutes les républiques, alliances et sociétés des hommes, aussi faut-il qu'elle demeure sacrée et inviolable ès choses qui ne sont point injustes et principalement entre les princes, eux qui répriment chez les sujets la violation de la foi jurée. » Bodin combat cette opinion très-singulière de Bartole qu'on n'est pas tenu de tenir sa foi à ses ennemis; il enseigne que la parole donnée oblige même envers les peuples qui ne sont pas chrétiens. Ce qu'il y a de pire et ce qui arrive souvent, c'est de jurer avec l'intention de manquer à son serment. Peut-on s'en dégager après coup? Bodin attaque vivement les moyens employés ou les prétextes allégués par les princes pour se soustraire au respect des traités; il ne veut pas que des obscurités y soient laissées à dessein; lui qui, d'ordinaire, étend au droit public les règles romaines faites pour le droit privé, il proteste que la contrainte du vainqueur ne dispense pas le vaincu de tenir ses promesses, et, s'il énumère les différentes causes qui font prononcer la rescision des contrats, c'est pour se plaindre que les princes songent à les invoquer. Celui qui a promis n'est pas tenu, quand il a fait une promesse contraire à la loi de Dieu et de nature. Il est dégagé quand la partie avec laquelle il a contracté, man-

[1] Liv. I, ch. VIII, et liv. V, ch. VI.

que à sa parole[1]. Hors ces deux cas, un traité oblige toujours. La même obligation est-elle imposée aux successeurs du prince qui a jurée? La question, en ce qui touche les conventions internationales, comme en ce qui touche les contrats faits avec les sujets, est résolue à l'aide d'un grand nombre de distinctions et par les principes du droit privé[2].

Nous n'avons pas encore parlé des devoirs envers Dieu, devoirs communs au prince et aux sujets. Il est curieux de voir ce que Bodin pense sur la pratique et la liberté des cultes. Lui-même était, selon toute apparence, fort dénué de croyances religieuses. Tour à tour protestant et catholique, même ligueur, on prétendit qu'il mourut juif, sans doute parce qu'on était persuadé qu'il ne croyait pas à Jésus-Christ. Il n'est pas certain qu'il ait étudié la magie, mais il aimait l'astrologie et y croyait. Les jésuites et les ministres réformés l'attaquèrent, vivant ou mort, avec une égale énergie; ses livres étaient mis à l'index à Rome, corrigés à Genève. Encore avait-il gardé en manuscrit celui de tous qui contenait le plus d'impiété, l'*Heptaplomérès*[3]. Les plus incrédules ne sont pas toujours les plus tolérants. Bodin raisonne de la religion en politique, fort touché de l'utilité qu'elle procure à l'État. Peut-être n'ose-t-il pas imprimer un livre sans y faire preuve de zèle : « Celui qui doute s'il y a un Dieu,

[1] Liv. V, ch. VI. — [2] Liv. I, ch. VIII. — [3] Bayle, *loc. cit.*, texte, notes O et P, *in fin.* — Cf. *Nouvelles de la république des lettres*, art. III, éd. La Haye, 1737, t. I, p. 65. Bayle y parle avec un certain détail de l'*Heptaplomérès*, et montre le penchant de Bodin vers le judaïsme et le naturalisme.

dit-il[1], mérite qu'on lui fasse subir la peine des lois sans user d'arguments. » Et ailleurs : « Entre les peines capitales, il n'y en a pas de plus agréable à Dieu que celle qui est établie pour l'injure faite à sa majesté[2]. » Il faut bien qu'il recommande et la croyance en Dieu et le respect de Dieu, lui qui réclame pour les princes et pour les magistrats la vénération due aux dépositaires de l'autorité et aux représentants de la personne divines. Voici à quelle conclusion il arrive : « La religion étant reçue d'un commun consentement, il ne faut pas souffrir qu'elle soit mise en dispute : car toutes choses mises en dispute sont révoquées en doute; or, c'est impiété bien grande révoquer en doute la chose dont un chacun doit être résolu. » A l'appui de cette thèse, l'auteur cite les exemples peu concluants de l'Orient, de l'Afrique, de l'Espagne, de la Moscovie, des Hébreux, etc., l'utilité sociale de la religion, reconnue par les athées eux-mêmes : « Il faut bien prendre garde qu'une chose si sacrée ne soit méprisée ou révoquée en doute par disputes ; car de ce point dépend la ruine des républiques[3]. » Pour faire ressortir le caractère tout politique de ses recommandations, Bodin ajoute : « Je ne parle point ici laquelle des religions est la meilleure, » tout en introduisant pour la forme dans une phrase suspecte cette parole prudente : « Combien qu'il n'y a qu'une religion, une vérité, une loi divine publiée par la bouche de Dieu. » Ce qu'il y a de ri-

[1] Liv. III, ch. v. — [2] Liv. I, ch. x. — [3] Cf. I, liv. V ch. i.

goureux dans la doctrine de Bodin est atténué par le conseil qui suit : « Si le prince qui aura certaine assurance de la vraie religion veut y attirer ses sujets divisés en sectes et en factions, il ne faut pas, à mon avis, qu'il use de force ; car plus la volonté des hommes est forcée, plus elle est revêche ; mais bien, en suivant et adhérant à la vraie religion, sans feinte ni dissimulation, il pourra tourner les cœurs et volontés des sujets à la sienne sans violence ni peine quelconque[1]. » Si indirecte, si prudente que fût cette exhortation à la tolérance, elle suffit au seizième siècle pour faire considérer Bodin comme un athée notoire[2]. Au dix-neuvième siècle, elle ne suffira pas pour lui faire acquérir la réputation d'un esprit libéral. Il donne des conseils de politique, il ne s'occupe pas des droits à respecter. Il fait dépendre la foi religieuse de l'exemple séducteur ou corrupteur donné par le prince. D'ailleurs, il n'est en désaccord avec les intolérants que sur les moyens ; il reconnaît que leur dessein est légitime ; il est vrai qu'il s'attache, non pas à l'intérêt religieux, mais à l'intérêt politique ; mais c'est quand l'État se croit intéressé au maintien d'un culte que l'intolérance est à craindre ; on ne la doit redouter que de ceux qui ont la force en main et il faut tout attendre des puissants qui se trouvent en danger.

En résumé, Bodin fait bon marché de la vertu auprès de la science. Aussi s'occupe-t-il peu de la morale ; peut-être n'y croit-il point ; s'il n'en révo-

[1] Liv. V, ch. VIII. — [2] Bayle, *l. c.*

que pas en doute les principes, c'est qu'il craint de nuire à la société, dont ils sont les fondements ; mais il ne songe ni à les démontrer, ce qui lui semblerait trop difficile, ni à les invoquer, ce qui lui semblerait inutile ; à peine leur rend-il de temps à autre un hommage arraché par cette foi naturelle au bien dont les plus sceptiques ne se débarrassent pas entièrement. Le droit est pour lui la science par excellence, principale, non pas unique ; dans son insatiable besoin d'apprendre, il a pénétré jusqu'à celles qui ont tristement mérité le nom d'occultes ; il connaît l'histoire autant qu'homme de son siècle; le savoir, au lieu d'étouffer en lui la réflexion, l'aide et lui fournit une riche matière. Aussi ne faut-il pas le confondre avec les autres jurisconsultes, non pas même avec ceux qui ont appliqué le droit privé à la politique pour en tirer le droit public. Chez Bodin, le droit sert aussi souvent qu'il commande. Quant à cette politique dont la jurisprudence est tantôt le guide, tantôt l'appui, elle est inspirée par la vue des maux qui ont accablé la France au seizième siècle et par le désir d'y porter remède; toute maxime est un commentaire sur un abus ou sur un crime dont Bodin avait pu être témoin. Le vice le plus odieux de cet âge, celui qui humiliait et inquiétait le plus les honnêtes gens, c'était la perfidie qu'avaient développée les guerres civiles en développant la haine ; il est si malaisé de garder la foi à un ennemi ! Perfidie des princes qui déchiraient les traités ou les lois, des sujets qui violaient leur serment de fidélité ou les contrats passés entre eux. Bodin fait du

respect de la foi donnée la plus nécessaire vertu des uns et des autres. Nul n'était assuré de conserver le bien qu'il avait reçu de ses pères ou acquis par son travail; la confiscation, ce vol du pouvoir, ou le brigandage pouvaient à chaque instant le lui ravir. Bodin impose à tous l'obligation de respecter le bien d'autrui. Il se fonde sur la même obligation pour condamner l'adultère si fréquent, si honoré sous le règne d'un François Ier ou d'un Henri III. Tant de perversité, tant de désastres avaient anéanti partout la discipline et le respect; l'anarchie régnait dans la famille et dans l'Etat; les assemblées nationales étaient impuissantes, les guerres civiles odieuses. Il n'y avait qu'un moyen de sauver la société, le rétablissement de l'autorité dans l'Etat comme dans la famille; de là vient la prédilection de Bodin pour la monarchie absolue, son désir de la faire reconnaître en France, de la fortifier et de la légitimer. Il condamne également la résistance aux ordres du prince et l'attentat contre sa personne. Il n'a pas seulement les guerres civiles en horreur, il ne laisse aux états généraux que le droit de former des vœux, au parlement que celui de donner des conseils. Lui-même ne croit ni à la religion dominante, ni probablement à Dieu; mais, si ceux qui n'y croient pas plus que lui exprimaient et répandaient leur opinion, la société serait ébranlée, l'autorité perdue; celle-ci maintiendra une croyance et n'en souffrira qu'une seule. Le seizième siècle, il est vrai, à côté des désastres que produit l'anarchie, faisait voir les abus les plus honteux du despo-

tisme. Bodin demande à la monarchie absolue de se régler et de se contenir elle-même; qu'elle soit ferme et modérée, assez ferme pour empêcher les partis de grandir et de courir aux armes, pour appliquer les peines aux criminels et se priver du droit de grâce devenu un abus; assez modérée pour observer les lois jurées, les promesses faites aux sujets, pour s'abstenir de leurs biens, solliciter leur consentement aux nouveaux impôts, appliquer les ressources de l'État à ses vrais besoins, répartir équitablement les peines et les récompenses, tolérer les cultes dissidents, respecter les droits des autres États et les traités conclus avec eux, en toutes choses se conformer à l'intérêt public, sinon à la justice, car il est dangereux pour celle-ci de se trouver en opposition avec celui-là. Malheur au faible État dont le puissant voisin a besoin de faire la guerre! il est exposé à lui fournir un lieu d'exercice pour ses soldats ou de déportation pour ses criminels. Nous en avons dit assez pour montrer le dessein de Bodin et l'esprit de sa politique, on ne peut dire de sa morale. Hélas! que d'esprits droits, mais lassés ou effrayés, dont l'idéal est, pendant quelque temps au moins, un despotisme dirigé vers l'intérêt public et tempéré par la sagesse du despote! Mais pourquoi faut-il qu'il vienne toujours un moment où la direction change et où la sagesse fait défaut?

CHAPITRE VI

DU VAIR

Guillaume du Vair appartient au commencement du dix-septième siècle par ses grandes fonctions et par son rôle politique, à la fin du seizième siècle par ses écrits, au moins par ceux où il traite de la morale. Il y en a trois principaux : l'un que l'éditeur de ses œuvres place parmi les *Traités de piété : la Sainte philosophie*, deux autres qui sont désignés sous le nom de *Traités philosophiques : la Philosophie morale des stoïques* et *de la Constance et consolation ès calamités publiques*. Tous les trois se complètent mutuellement. Si l'on ne lisait que *la Philosophie morale des stoïques*, on pourrait croire que du Vair se borne à exposer les doctrines morales de l'école de Zénon ; pure œuvre d'érudition, analogue à celle de Juste Lipse. Le traité *de la Constance et consolation ès calamités publiques* montre qu'il n'a rien exposé sans être prêt à l'enseigner, qu'il a pensé trouver la vérité chez les stoïciens. S'est-il contenté de les étudier? sa morale est-elle exclusivement empruntée à l'antiquité païenne? Il y a dans le

traité de *la Constance* plus d'un passage qui prouve le contraire, et *la Sainte Philosophie* tout entière nous fait voir cette doctrine, qui paraissait purement humaine, recevant de la religion la plus sainte et la plus efficace autorité.

L'influence des stoïciens se manifeste singulièrement par l'importance que du Vair attache à l'enseignement de la philosophie, à la science. Comme Achille alla à l'école de Chiron pour apprendre à se servir du bouclier de Vulcain, nous devons suivre celle de la philosophie, pour apprendre à user de la prudence. Une passion nous menace-t-elle? il faut examiner quelle puisssance nous avons en nous pour la régler, et le moyen de fortifier cette puissance, c'est « d'avoir quelques beaux préceptes et courtes sentences, touchant chaque passion, dont nous puissions couvrir la raison en y ajoutant des exemples[1] ». Aussi, quand du Vair est prêt à succomber sous le malheur public, à rejeter la philosophie comme incapable de le consoler, fait-il des efforts pour se convaincre lui-même qu'il se trompe, que la philosophie ne guérit pas tous les maux, mais qu'elle aide à les supporter[2].

La Philosophie morale des stoïques est un ouvrage méthodique. L'auteur commence par nous prouver que nous devons aspirer à la vertu ; il montre ensuite que le moyen d'y arriver est de nous « purger » des passions; enfin il nous parle de nos devoirs.

[1] *Philosophie morale.* — [2] *De la Constance.*

Pourquoi faut-il aspirer à la vertu? Toutes choses ont une fin. L'homme en a donc une; il ne peut être heureux qu'en l'atteignant; cette fin, c'est le bien. Notre intention générale nous y pousse, mais, « pour ne pas connaître où est ce en quoi consiste notre bien et prendre souvent ce qui est autour de lui pour lui-même, nous éloignons fort nos actions particulières de notre générale intention ». Il convient de chercher le bien qui « n'est autre chose, sinon l'être et l'agir selon la nature ». Agir selon la nature, telle est en effet la règle des stoïciens, mais telle est aussi celle de Montaigne. Elle n'est pas entendue de même par celui-ci ou par ceux-là. Du Vair, avec les premiers, la fait consister en l'usage de la droite raison, c'est-à-dire, en la vertu, « laquelle n'est autre chose que la ferme disposition de notre volonté à suivre ce qui est honnête et convenable ».

Dès que le bien de l'homme consiste dans la vertu, tout ce qui est étranger à celle-ci doit être considéré comme indifférent, la santé et la richesse, par exemple; ce sont des moyens pour arriver au bien principal, mais la maladie et la pauvreté servent au même usage, et qui songe à les regarder comme des biens? « Or n'y a-t-il nul doute qu'en nous le principal mouvement de nos actions ne soit l'entendement et la volonté; le bien donc que nous cherchons doit être leur perfection, leur repos et leur contentement. » Rien de plus propre à nous troubler dans cette tranquille satisfaction que de considérer la richesse et la santé comme des biens véritables.

Ajoutons que la fin des choses doit être en rapport avec leur force : la nature ne saurait avoir fait exception pour l'homme, en lui proposant une fin qu'il ne peut atteindre par lui-même, des biens dépendant de la seule fortune. Ces prétendus biens sont inégalement répartis entre les hommes ; cependant la fin est la même pour tous ; c'est que la nature leur a « à tous donné une égale puissance de bien user de leur corps et de leurs biens, quels qu'ils soient ». Que l'âme soit contente, l'homme doit être heureux ; il est arrivé à sa fin. Nous sommes loin des théories de Montaigne sur les deux parties de l'homme qui ont un droit égal à être satisfaites.

Dans *la Sainte Philosophie*, du Vair se propose également de faire connaître la vraie félicité ; mais « le spectacle auquel il nous invite, c'est cette sapience, laquelle on peut dire être la vérité et connaissance de toutes choses, mais principalement des divines ».

Pour devenir vertueux, il faut d'abord « purger » l'esprit des passions, sinon les préceptes ne profiteraient pas.

Nous ne suivrons pas du Vair dans la psychologie équivoque par laquelle il cherche à établir la supériorité de la raison sur les sens, et la nécessité de subordonner les mouvements de l'âme concupiscible, qui passent dans l'âme irascible, à la vertu, pour obtenir le repos. Il arrive à la conclusion suivante, qui doit être constamment présente à notre esprit : « Le bien de l'homme et la perfection

de sa nature consistent en une droite disposition de sa volonté à user des choses qui se présentent selon la raison, et son mal, au contraire, est une vicieuse et déréglée disposition d'en abuser... Or cette disposition de notre volonté est en notre puissance, et par conséquent notre bien et notre mal. »

Après cette démonstration, vient l'indication des moyens fournis par la nature et par la philosophie pour dominer les passions. Il faut et l'on peut disposer son opinion de telle sorte qu'elle n'adopte jamais que ce qui lui est prouvé par le sens ou par le discours, son désir, de telle sorte qu'il recherche seulement ce qui est conforme à la nature, et fuie ce qui lui est contraire. Il est essentiel de distinguer entre les choses qui sont en notre puissance et celles qui n'y sont pas. Nous « tiendrons notre volonté droite pour les guider (les premières) et conduire à leur vrai et naturel usage : nous recevrons les secondes comme amenées par l'ordre universel et continuel des causes ou par une Providence particulière, sans aucune émotion, de manière à en tirer le meilleur parti possible ». Parviennent-elles là remuer notre âme? L'étude du mouvement même, a connaissance de la passion qui en peut naître, de la vertu qui lui est opposée, de la puissance que nous avons pour la régler, l'autorité des exemples et des préceptes, nous rendent les plus forts.

Dans toute cette partie, du Vair paraît occupé de notre intérêt bien entendu plus encore que de notre devoir; il cherche à nous procurer la tran-

quillité et le bonheur. Dans sa *Sainte Philosophie*, le bonheur n'est plus seulement le repos de l'âme ici-bas, c'est la vie éternelle, pour employer, selon l'auteur, le langage de la religion, cette vie qui ne peut être méritée que par l'obéissance aux lois divines. Dès lors, ce qui condamne les passions, c'est l'ordre de Dieu, que l'intérêt de notre âme immortelle ne nous permet pas de violer. Le devoir religieux domine dans *la Sainte Philosophie*.

Du Vair énumère et décrit les passions, à la fois pour en inspirer l'horreur, et pour nous mettre en garde contre des ennemis connus d'avance. Il écrit en stoïcien, aussi ne serons-nous pas surpris qu'il nous refuse le droit de nous affliger quand nous perdons les nôtres, « même nos enfants ». Il dédaigne l'exil comme Sénèque : « Toute terre est pays à l'homme sage, ou plutôt nulle terre ne lui est pays. Son pays est le ciel où il aspire, passant ici-bas seulement comme pour un pèlerinage, et s'arrêtant aux villes et aux provinces comme en des hôtelleries. » Le christianisme peut revendiquer cette pensée ; Sénèque se contente d'admirer le ciel, même dans l'île sauvage où Claude l'a relégué, de l'embrasser par la vue et de pénétrer au delà par l'imagination[1] ; il réclame pour le genre humain l'honneur d'en être issu, mais il ne lui accorde pas celui d'y aspirer et d'en faire sa patrie. C'est, en revanche, le stoïcisme qui nous défend la colère, même contre les méchants triomphants.

[1] *Cons. ad Helviam*, cap. IX.

Les vices du siècle ont instruit du Vair ; il complète sur plus d'un point la morale stoïcienne. Il a vu l'élévation des méchants susciter l'envie des bons; mais qu'ont à réclamer ceux-ci? Pour avoir honneurs, richesses et faveurs, « il faut flatter, il faut endurer des affronts, des injures; il faut perdre sa liberté. L'on n'a rien pour rien en ce monde. Les richesses, les dignités, les faveurs se donnent à ceux qui complaisent et s'accommodent aux voluptés et aux passions d'autrui. » Comment se plaindre de n'obtenir pas ce qu'on ne voudrait pas payer de son prix? Montaigne gourmande et maudit son siècle, mais s'en fait le complice quand il parle de l'amour. Du Vair n'imite pas cet exemple : si on admire la beauté du corps, « c'est comme nous faisons le soleil et la lune, pour l'excellence qui y est. Que si la loi, ajoute-t-il, nous en permet quelque particulière jouissance, que ce soit à la fin que la nature désire et sans que nous perdions l'usage de la raison. N'en usons point (de ce plaisir), s'il est possible, avant que d'être mariés : car, outre qu'il efface la pudeur en la jeunesse, il fait perdre la douceur qui se trouve en mariage à ceux qui n'en ont point usé auparavant, qui est la soudure de l'amitié conjugale, et nous nourrit en la licence d'un vague et déréglé plaisir. » Cet éloge de la chasteté dans le célibat comme dans le mariage, courageux au seizième siècle, est certainement inspiré par la morale chrétienne. La concupiscence est attaquée avec la plus vive énergie dans *la Sainte Philosophie*, et c'est au nom de la loi divine; nous

devons respecter dans nos corps les temples de Dieu lui-même.

L'exposition de nos devoirs termine *la Philosophie morale des stoïques*. Du Vair les définit d'une manière assez bizarre, « les effets de cette affection tempérée de l'homme envers les autres choses du monde » qui demeure en lui, quand il s'est « purgé » des passions. Le philosophe ne peut prêter à des païens l'intention de prendre l'ordre d'un Dieu révélé pour fondement de leur morale. Il raisonne ainsi : La fin de l'homme est d'être heureux par le bien; le bien consiste à vivre selon la nature, c'est-à-dire à faire régner en soi l'âme et dans l'âme la raison; la raison rend l'homme heureux en le dégageant de ses passions, mais non en rompant ses relations avec les autres choses du monde; ces relations où il se porte libre de tout mouvement tumultueux sont les offices ou devoirs. Du Vair expose une philosophie du bonheur.

En première ligne, viennent nos devoirs envers Dieu; la prière inspire à du Vair la même réflexion qu'à tous les auteurs contemporains. Ils avaient entendu adresser au ciel tant de vœux injustes! « Demander quelque chose contre sa Providence, c'est vouloir corrompre le juge et gouverneur du monde. » Le stoïcien proclame qu'un cœur pur est le sacrifice le plus agréable à Dieu; puis, se soumettant, comme un ancien, aux lois de la cité, ou lassé, comme un moderne, des querelles religieuses, il ajoute : « Non qu'il ne faille observer les cérémonies accoutumées au pays avec une honnête modé-

ration, sans luxe et sans avarice, mais avec cette opinion que Dieu veut être servi de l'esprit. » Ce qui trahit davantage encore le chrétien, c'est le conseil d'honorer, après Dieu, *les puissances célestes*, « dont le ministère est employé à la conservation et protection des hommes ».

La révérence est due ensuite à ceux « par le moyen desquels, comme des canaux choisis de Dieu, nous passons en ce monde. » C'est, d'abord, la patrie, comprenant tous les êtres envers qui nous sommes obligés; ce sont, en second lieu, nos parents. Les enfants ne viennent qu'en troisième; pour eux moins de respect, mais plus de soin, car nous répondons de leur institution à Dieu, au pays, à nous-mêmes qui aurons besoin d'eux dans notre vieillesse.

Les femmes trouvent à la suite des enfants une place que leur avait assignée l'antiquité, et qu'elles avaient changée contre une meilleure depuis l'avénement du christianisme. Du Vair les dédommage en nous recommandant de n'avoir à part d'elles ni biens, ni pensées, ni affections.

Au dernier degré dans la famille sont les parents. Du Vair ne s'inspire guère de son siècle en mettant plus bas encore les amis. Lui-même, cependant, devait éprouver plus tard ce sentiment d'amitié qui, dans un temps où tout se corrompait, resta pur en devenant ardent. On a gardé le souvenir de sa docte intimité avec Peiresc[1]. Quand il écrivit la *Philoso-*

[1] M. Sapey, *Études biographiques pour servir à l'histoire de l'ancienne magistrature française* (*Guillaume du Vair*, p. 69).

phie morale, y était-il étranger? Il est permis de le croire, car il donne tout à la vertu dans ce commerce où les cœurs expérimentés réclament pour l'inclination naturelle et l'abandon spontané des âmes. Il n'entend certainement pas l'amitié comme Montaigne. Se lier par vertu avec des personnes vertueuses, dont l'intimité rendra plus vertueux, voilà l'idée que du Vair s'en fait, d'après les stoïciens, peut-être avant de l'avoir connue.

Il est très-important de déterminer l'ordre des différents devoirs, pour savoir auquel s'attacher quand ils sont en lutte ; on violera un serment plutôt que d'offenser Dieu par un acte contraire à sa loi ; on abandonnera son père plutôt que Dieu et la raison.

Enfin, revenant, pour ainsi dire, à son point de départ, du Vair « ramène les affections de l'homme à sa propre personne comme les lignes à leur centre. » Mais sa philosophie du bonheur n'aboutit pas à l'égoïsme ; ce que l'homme se doit à lui-même, c'est le respect qui l'empêche de rien dire, de rien faire qui soit malséant, même dans la solitude ; s'il prend soin de son corps, c'est comme d'une chose « qui est en tutelle de l'esprit, à laquelle il doit de la sollicitude, non du service ». Il conserve son indépendance en se mêlant le moins possible au vulgaire, ou en se comportant dans le monde comme aurait fait Socrate ou Zénon ; mais son indépendance ne va point jusqu'à choquer les bienséances ; il se conforme aux mœurs de son pays, il accepte les nécessités de sa position, sans raffinement et sans affectation.

Le dernier et le plus utile conseil que nous donne la *Philosophie*, c'est de faire sur nous-mêmes un double examen. Sachons d'abord « quel doit être le progrès et la fin de ce que nous entreprenons, et mesurons nos forces, et voyons comme elles sont proportionnées à nos desseins ». Puis, chaque jour, faisons une censure de nos actions. L'examen de conscience quotidien finit par un élan vers Dieu, par une prière où l'auteur n'a dit rien de la vie éternelle pour demeurer fidèle à son programme stoïcien, mais où il n'a pas su éviter une autre infidélité. Il demande à Dieu cette action directe sur l'âme que les chrétiens appellent la grâce.

Aussi est-ce la *Sainte Philosophie* qui contient la vraie doctrine de l'auteur. On y trouve les mêmes conseils; les mêmes vertus y sont énumérées, mais ramenées à Dieu, dont la loi les prescrit, dont la grâce les donne ou les assure. De même que les idées chrétiennes pénètrent dans l'exposition de la morale stoïcienne, les définitions et les divisions de l'antique philosophie se mêlent aux principes évangéliques; pour faire connaître la justice, du Vair commence par dire, avec Lactance, qu'elle unit les hommes à Dieu et entre eux, puis il reprend la fameuse définition des jurisconsultes: *honeste vivere*... vivre honnêtement, ne blesser personne, rendre à chacun le sien. Il reproduit également la division classique des quatre vertus, sans la mettre en relief, il est vrai, et en l'appropriant à sa doctrine. C'est ainsi qu'il montre la justice « arrivée à la perfection, et passant aisément jusqu'à la charité ».

Le *Traité de la Constance* et une lettre intitulée *Exhortation à la vie civile*, contiennent un cours de morale publique. La *Philosophie morale* nous enseignait à fuir l'ambition, cette passion qui, loin de détruire toutes les autres, les cache et les tient en réserve pour le moment où elles pourront se produire avec impunité; mais elle nous recommandait « d'accepter modestement et d'exercer sincèrement » les charges où nous appellerait le témoignage de notre conscience, l'utilité de notre pays, la faveur de nos amis. De la pure abstraction, le *Traité de la constance* et l'*Exhortation* nous transportent dans la réalité, au milieu de calamités publiques « telles que les plus gens de bien ont perdu toute espérance. » Du Vair ne manque pas de présenter un effrayant tableau de son temps et de son pays. Chose remarquable! ce n'est plus l'ambition qu'il faut combattre, c'est le découragement, l'abandon des charges publiques, « cette rouille et moisissure qui s'accueille en l'âme par tels accidents », qui « ruine et difforme son courage, abâtardissant sa puissance, endormant et assoupissant sa vertu, lorsqu'il la faudrait éveiller ». A Dieu ne plaise qu'on embrasse la vie monastique en ce siècle troublé, comme si les premiers chrétiens n'avaient pas attendu le triomphe de l'Église pour chercher la solitude, comme s'ils n'avaient pas, même après Constantin, commencé par donner au monde leurs plus vigoureuses années! C'est violer la piété et la charité que de manquer à ses obligations envers autrui, dont les plus étroites sont envers la patrie.

Les efforts des gens de bien sont inutiles, dit-on! Excuse des lâches : « La fortune, c'est-à-dire, cette puissance de Dieu, imprévoyable aux hommes, » est telle, que rien n'est jamais désespéré, et d'ailleurs on n'abandonne pas les siens au lit de mort. Mais il y a des choses qu'un homme de bien ne peut supporter! C'est à guérir des désordres que nous sommes appelés; on fait ce que l'on peut, non ce que l'on veut ; les chrétiens ne doivent pas reculer devant la peine, eux pour qui la patience a été un instrument de conquête et est restée un devoir. Enfin les peuples reviennent avec le temps à la sagesse et à la santé : qu'on se réserve pour cet heureux événement.

Mais que faire au milieu de ce peuple abattu? Avoir de la constance et en montrer pour l'exemple. Il est vrai que du Vair ne comprend pas cette vertu comme tout le monde. Il y joint la prudence, même l'habileté; s'il n'ose être de ceux qui blâment expressément Papinien, il se garderait bien de l'imiter : « Nous avons été contraints de dissimuler beaucoup de choses piteuses, à dire vrai, contre les lois de l'État et le *devoir de nos offices*. Souvent j'ai disputé en moi-même s'il ne falloit pas, quand telles occasions se présentoient, s'opposer courageusement au mal et plaider la cause de la justice avec le hasard de sa vie. » Mais pourquoi se perdre à crédit et de gaieté de cœur, en luttant contre la force établie? Il n'y a là rien de louable. Les gens de bien s'efforcent de rompre les mauvaises entreprises « par beaucoup de doux et de gracieux moyens ».

On ne cède pas à l'injustice tant qu'elle peut être vaincue. On lui résiste même par la force. Si elle a renversé les lois, « je ne voudrois pour cela, dit l'auteur, jamais consentir à une chose injuste, sinon pour en éviter une plus mauvaise et plus injuste qui autrement en adviendroit ». Et plus loin : « Le bon citoyen doit bien avoir pour son but le salut public et la justice dont il dépend. Mais, quand le chemin ordinaire ne l'y peut amener, si faut-il qu'il s'y conduise par celui qui reste le plus commode. »

Aussi, quand des partis se forment dans l'État, l'homme de bien est contraint d'embrasser le plus juste, mais au commencement, lorsque les séditions s'apaisent sans difficulté. Une fois les choses trop avancées, il y a bien des raisons pour qu'il ne soit pas tenu de montrer au prince sa bonne volonté, en sortant de la ville, en quittant le pays où triomphe la mauvaise cause : la nécessité, qui ne connaît pas de lois, l'ordre commun du monde, qui ne permet pas de résister à la force, la crainte de la pauvreté où il tomberait, s'il laissait derrière lui tous ses biens, car la pauvreté excuse, non le méchant, mais celui qui ne fait pas tout ce qu'on pourrait rigoureusement exiger de lui. On ne cesse pas d'être homme de bien, parce qu'on s'est laissé envelopper dans un parti illégitime par nécessité « ou par un honnête dessein de secourir son pays », et l'on y peut rendre service à ce pays en « fléchissant doucement les volontés de ses concitoyens à reconnaître le bien et à le désirer ».

Ainsi raisonnaient, d'après du Vair, pendant le siége de Paris, ceux à qui l'on reprochait de n'avoir pas suivi jadis le roi légitime chassé de sa capitale et qui, troublés peut-être au fond de leur conscience, cherchaient à se réconcilier avec eux-mêmes, en se promettant de travailler doucement et sans se perdre au rétablissement de la paix et de l'autorité royale.

Du Vair écrit au moment où le long travail du seizième siècle porte ses fruits, où se développe une morale distincte, indépendante de la morale chrétienne. Le germe de la nouvelle doctrine est dans les doctrines qui ont fleuri avant la conversion du monde à l'Évangile. La religion des païens a été vaincue, mais on s'arme de leur philosophie pour démontrer l'inutilité de la religion révélée ; à quoi a-t-elle servi, si on a pu, sans être instruit par elle, connaître et enseigner la sagesse et la vertu? Du Vair, élevé dans le respect de la religion et de l'antiquité, veut prévenir ou faire cesser tout antagonisme entre elles, sans sacrifier ni l'une ni l'autre. Il élève la philosophie aussi haut que possible ; il ne souffre pas qu'on lui conteste l'honneur d'avoir soutenu l'immortalité de l'âme pour l'attribuer exclusivement au christianisme[1]. Parmi les doctrines anciennes, il choisit celle dont la morale est la plus pure, la plus chrétienne ; il semble n'en faire qu'une fidèle exposition, mais, en effet, il la complète, il l'épure encore, il donne à ses préceptes une autorité d'une

[1] *De la Constance*, liv. III.

nature différente ; il y fait une grande place aux devoirs envers Dieu ; il compte sur Dieu pour assurer l'observation de toutes ses vertus. Il offre à son siècle un Zénon chrétien, comme Balzac devait faire pour le siècle suivant un Socrate chrétien. Vains efforts ! de son vivant même, du Vair verra la plupart des observations qu'il a faites, appropriées par Charron à un système qui dispense de la religion, quand il ne la contredit pas.

La morale publique, telle que l'enseigne du Vair, n'a plus rien de commun avec le Portique. Ce n'est pas l'érudition, c'est l'expérience qui fait parler l'auteur. L'écrivain délicat qui a raconté sa vie avec une vive sympathie pour sa personne, n'a pu y dissimuler certaines faiblesses. Du Vair avait l'âme plus droite que sa conduite n'était ferme. Il fut trop peu énergique, dans ces temps de sagesse et de santé dont il avait avec raison espéré le retour. On l'applaudit d'avoir signé l'abolition de la paulette en 1618, mais on ne comprend pas qu'il en ait signé le rétablissement en 1621 [1]. Il voyait autour de lui et chez les gens de bien une égale honnêteté d'intentions, une égale timidité dans l'action ; il espéra et proclama que leur manière d'agir, qui était la sienne, était conforme au devoir. Mais qu'ils sont dangereux, le conseil ou la permission de commettre une injustice, à laquelle on va donner l'irremédiable certitude du fait accompli, pour en prévenir une sur laquelle plane encore l'incertitude de

[1] M. Sapey, p. 116.

l'avenir ! Ce n'est qu'une application de la fameuse maxime : *La fin justifie les moyens*. L'intérêt personnel fera comprendre à tous les égoïstes qu'ils doivent se réserver pour le moment où l'ordre sera rétabli, et il ne leur en coûtera pas beaucoup d'aider à ce rétablissement par de simples conseils, par « de doux et gracieux moyens ». On ne peut dire que la doctrine de l'auteur soit absolument contraire à la vérité, que l'intérêt public et le devoir du citoyen n'exigent pas toujours de la prudence, et quelquefois même des ménagements pour l'injustice ; mais est-il sage de fournir des excuses à l'égoïsme et à la faiblesse ? N'a-t-on pas souvent abusé de l'intérêt de l'État pour couvrir, ou son ambition, ou son avarice, ou sa lâcheté ? La morale doit se garder de ces préceptes dont l'application est ou mauvaise ou bonne, selon que l'intention de celui qui les met en pratique est elle-même perverse ou pure. Les stoïciens de l'Empire romain résistaient courageusement à un pouvoir qu'ils ne pouvaient ni convertir ni renverser ; ils ne sauvaient ni Rome ni leur propre vie, ils sauvaient la dignité humaine.

CHAPITRE VII

CHARRON

I. — CARACTÈRE GÉNÉRAL DU TRAITÉ DE LA SAGESSE

Il n'y a pas beaucoup de livres aussi dénués d'originalité que le *Traité de la Sagesse* de Charron. Pour demeurer fidèle à l'esprit de son maître, Montaigne, il se moque de la science, « grand amas et provision du bien d'autrui, soigneux recueil de ce que l'on a vu, ouï dire et lu aux livres...., petit et stérile bien au prix de la sagesse », qui « ne sert point à la vie[1] ». Le *nosce teipsum* est sa règle, comme celle de Montaigne. Est-il possible de se faire une telle illusion sur la nature de son esprit et de ses ouvrages, de prêcher la réflexion quand on n'écrit jamais que de souvenir ? La *Sagesse* est un recueil de pensées étrangères mises dans un ordre méthodique. Les citations, les exemples, tout y est de seconde main. C'est surtout dans les *Essais* que puise Charron, et, comme il est très-difficile à ceux

[1] Liv. III, ch. XIX, n° 15 et 16

qui imitent Montaigne de séparer les idées et les expressions, il n'hésite pas à tout prendre. Mais, quoique les *Essais* contiennent bien des choses, ils ne forment pas un ouvrage méthodique et complet. A défaut de Montaigne, les auteurs qui lui ont été les plus chers servent de guide à Charron, Sénèque et Plutarque[1]. Le chapitre XI du troisième livre, intitulé *Du bienfait, obligation et reconnaissance*, n'est que le sec résumé du beau, mais long traité *de Beneficiis*. Les anciens ne sont pas seuls appelés à combler les lacunes de Montaigne. Charron nous avertit lui-même qu'il a fait des emprunts considérables à Juste Lipse pour traiter de la prudence politique[2]. Nous n'avons pas besoin d'être prévenus pour reconnaître un grand nombre de passages pris par lui à Bodin. Un de ses apologistes, Sorel, reconnaissait, dès le dix-septième siècle, « que sa description des passions étoit tout entière de M. du Vair[3] », et un écrivain moderne a relevé, non pas les imitations, mais les reproductions de ce dernier auteur dans un tableau sur deux colonnes[4]. Charron était habitué à ne point penser de lui-même, et, s'il recommandait l'originalité, c'était par imitation.

C'est à Montaigne qu'il a pris le caractère général de sa doctrine. Nous n'avons pas besoin de rappeler leurs relations tardives, leur affection réciproque, cette dernière malice de Montaigne, laissant à un

[1] *Préface*, à la fin. Le père Garasse lui reprocha vivement d'avoir pillé Sénèque. Voy. M. Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*, t. XI, *Charron*, 2me *article*. — [2] Liv. III, *préface* du ch. II. — [3] Bayle *Dict.*, vo Charron, Rem. O. — [4] M. Sapey, *op. cit.*, p. 156 et uiv.

prêtre le droit de porter ses armes que celui-ci ne peut transmettre à une postérité. Sans doute, Charron, introduit dans la famille, fut d'autant plus disposé à embrasser les idées, et l'obligation de les réduire en doctrine lui parut être une charge du legs honorable qui lui était fait. Plus fin, ou seulement plus judicieux, il eût reculé devant une pareille tâche, et, sans manquer de respect aux intentions de Montaigne, il eût montré qu'il comprenait son génie. Le traité de la *Sagesse* eût été désavoué en toute hâte, tout au plus protégé dédaigneusement par Montaigne. Il s'y serait reconnu, mais en se trouvant bien changé. Montaigne touche à tous les sujets, ne s'appesantit pas, effleure, mais à plusieurs reprises ; il aime à poser les questions les plus délicates, à les discuter ; mais il fuit la nécessité d'y répondre nettement ; on ne sait pas toujours discerner sa pensée au milieu des arguments et des objections ; on craint de confondre les opinions et les traits d'esprit ; il demeure original en citant, comme on ne cesse pas d'être soi-même, parce qu'on s'habille de vêtements laissés par autrui. Nulle prétention à être chef d'école ; tout ce qu'il demande, c'est de n'être pas disciple ; il donne le tableau de sa vie, de ses mœurs, de ses opinions, et se défend sans cesse de proposer une règle à autrui. Charron professe ; chez lui, le doute affirme, l'esprit a disparu, rien n'est effleuré, toute question reçoit une réponse ; les réponses se lient les unes aux autres ; voilà un système, non pas une espèce de mémoires psychologiques. C'est un Montaigne pédant, qui ne sourit jamais et qui ne

s'épanche pas. On a fait observer que Montaigne disait : « Que sais-je ? » Charron : « Je ne sais. » Il faut ajouter que Charron ne se rendait pas compte de la différence et croyait répéter la devise de son maître. C'est le propre des imitateurs de dénaturer une pensée en l'exagérant pour la préciser.

On ne peut même dire que les idées d'emprunt soient toujours mises dans un ordre satisfaisant. Charron recherche les moyens qu'on a de se connaître soi-même. Il emprunte à Montaigne ces deux idées qu'il ne faut juger un homme, ni « par quelque acte singulier, qui sera quelquefois échappé sans y avoir pensé, poussé par quelque nouvelle, rare et forte occasion, et qui sera plutôt un coup de fortune ou une saillie de quelque extraordinaire enthousiasme qu'une production vraiment nôtre, » ni par le dehors : « Pour le bien connaître, il faut le voir en son privé et en son à tous les jours[1] ». D'accord ; le conseil est bon, donné à un homme qui en veut connaître un autre ; il ne sert pas à celui qui veut se connaître soi-même. Charron tenait à placer quelque part ce qu'il avait trouvé chez son maître. Il commençait par nous prévenir qu'il ne faut pas juger de nous-mêmes par autrui ; il a été, sans le savoir, entraîné à dire comment on s'y doit prendre pour juger autrui.

Il trouvait un écueil de plus dans la doctrine qu'il avait choisie. Le scepticisme répugne à la nature humaine. Pour se faire accepter, il faut qu'il soit

[1] Liv. I, ch. I, 6.

aimable ou douloureux. Il est aimable, quand, paré avec grâce, il lance sans obstination et comme sans dessein ses traits acérés, mais délicats, contre les parties faibles qui ne manquent jamais dans les doctrines les plus solides et les plus respectées, séduisant par un esprit que ne gêne aucun scrupule et que n'embarrasse aucune démonstration, rassurant par sa légèreté même, donnant aux croyants la faculté de s'estimer indépendants parce qu'ils écoutent une moquerie sans gravité apparente. Il est douloureux, quand l'âme paraît faire à la force de la raison le sacrifice des convictions où elle goûtait la paix, *et noluit consolari quia non sunt*, soit qu'elle regrette la foi perdue, soit qu'elle cherche avec anxiété le symbole nouveau, incertaine, errante, déchirée. L'esprit amuse, la souffrance émeut; elle inspire la compassion et le respect; les croyances ébranlées ou détruites ont la tristesse des ruines. Un scepticisme lourd et froid, un scepticisme d'école et pour ainsi dire dogmatique, est fait pour ennuyer sans intéresser; il n'excite qu'un étonnement peu flatteur; on comprend ceux qui jurent sur les paroles d'un maître, non ceux qui doutent par ordre.

On nous reprocherait de l'injustice, si nous ne reconnaissions que, de temps à autre, il y a dans le livre de Charron des observations fines, suggérées sans doute par autrui, mais exprimées par lui pour la première fois, que son style, toujours abondant, offre par moments, des manières de dire piquantes, saisissantes même.

Le traité de la *Sagesse* se divise en trois livres : le premier est consacré « à la connaissance de soi et de l'humaine condition »; le second, « aux instructions et règles générales de la sagesse ; » le troisième, « aux avis particuliers de sagesse par les quatre vertus morales. » Ainsi présenté, ce plan paraît excellent ; il semble qu'il embrasse toute la morale et que les diverses parties ne puissent empiéter les unes sur les autres. Mais Charron n'a pas su éviter la confusion et les répétitions. L'étude de la condition humaine lui révèle des vices que condamnent les règles générales de la sagesse et qui sont contraires aux quatre vertus morales. Il est peu de sujets qui ne se présentent pas à trois reprises devant le lecteur surpris.

II. — DOCTRINE PHILOSOPHIQUE DE CHARRON. — FONDEMENT ET NATURE DE SA MORALE

La première partie contient d'abord le développement de cette idée que l'homme doit se connaître soi-même et l'exposition de la doctrine sceptique.

Avant tout il faut acquérir la connaissance de soi-même. Nous n'avons pas besoin d'apprendre ce qui nous est étranger. Charron ne se contente pas de poser le principe comme la plupart des moralistes ; il nous dit comment la connaissance s'acquiert, à quoi elle peut servir ; elle s'acquiert par une étude constante et approfondie, en premier lieu du détail, ensuite de l'ensemble ; elle sert à une réfor-

mation et amendement universel, le souvenir de la colère passée, des erreurs où l'on est tombé, des occasions où l'on a manqué de mémoire et de jugement rend doux et humble : « Et voilà justice et paix partout [1]. » Ainsi Montaigne rappelait ses fautes, en vue ou sous prétexte de se corriger.

D'après Charron, l'étude de soi-même produit nécessairement le scepticisme. L'homme se demande quelle est sa propre nature et d'où lui viennent ses connaissances. Charron commence par dire que l'homme est composé de trois parties ; l'esprit, qui vient du ciel et tend au bien, la chair, qui tend au mal, l'âme, qui, indifférente en elle-même, est constamment sollicitée par l'un et par l'autre [2]. Un peu plus loin il écrit : « Toute connaissance s'achemine en nous par les sens ; ce sont nos premiers maîtres; elle commence par eux et se résout en eux ; ils sont le commencement et la fin de tout [3]. » Mais, sur les deux questions, il ne tarde pas à changer d'avis. Il rappelle les interminables controverses des philosophes sur la nature de l'âme et paraît donner la préférence aux doctrines matérialistes ; puis il conclut en distinguant trois âmes, végétative, sensitive, raisonnable ; celle-ci agit, non, d'après Platon, par réminiscence, « ni, selon Aristote, par réception et acquisition venant du dehors par les sens..., mais de soi et sans instruction, imagine, entend, retient, raisonne et discourt ». Il ne peut plus rejeter assez

[1] Liv. I, ch. I, 1, 2, 4 et 7. — [2] Liv. I, ch. IX, 2. — [3] Liv. I, ch. XII, 1.

loin cette fausse opinion que toute connaissance vient des sens[1].

Charron n'a pas une doctrine arrêtée et l'on s'étonne de rencontrer dans un livre méthodique des contradictions qui paraissaient toutes naturelles dans les *Essais*. Quel que soit son principe, il trouve toujours le moyen de rabaisser l'homme et de nier la certitude. C'est aux sens qu'il rattache d'abord nos connaissances, mais aussitôt il les montre faibles ou faux, indignes de confiance[2]. Dans sa conclusion, il fait une grande place à l'âme raisonnable, à l'entendement, mais l'entendement « va toujours et de tort et de travers, avec le mensonge comme avec la vérité ; il se donne beau jeu et trouve raison apparente partout ». Enfin l'homme désire et cherche la vérité, mais est incapable de la découvrir, ou s'il la trouve par hasard, de la discerner[3].

Comment la vérité, ce trésor inestimable, seraitelle livrée à une si chétive créature? Le mépris de l'homme est toujours l'origine ou la fin du scepticisme. Personne plus que Charron n'a injurié l'homme, « la plus calomnieuse et misérable chose du monde, » dit-il, pour résumer dix lignes de métaphores insultantes[4]. L'impuissance absolue de notre nature est un sujet qu'il aime à traiter ; il en est un peu de lui comme des rhétoriciens qui ont un thème à développer et prennent tout moyen, bon ou mauvais, pour faire une composition suffisamment longue, plutôt que raisonnable. Il ne recule

[1] Liv. I, ch. xv, 1, 10 et 11. — [2] Liv. I, ch. xii, 5 et 8. — [3] Liv. I, ch. xvi, 9 et 11. — [4] Liv. I, ch. ii, 1.

pas devant les vieilleries ni devant les exagérations. Il en est encore à comparer sérieusement l'homme et les bêtes; il ne tient même pas la balance égale et la fait ordinairement pencher du côté de celles-ci[1].

Incapable de savoir, incapable d'agir, voilà ce qu'est l'homme sous l'empire de cinq vices : vanité, faiblesse, inconstance, misère, présomption[2], dont chacun est représenté tour à tour comme le plus essentiel à notre nature et le plus honteux. Pour démontrer notre faiblesse, Charron nous fait ce singulier reproche de ne pouvoir réunir en même temps toutes les vertus, celles du célibat et celles du mariage, la constance qui sied à la pauvreté et celle qui est propre à la richesse[3].

Commencer un livre de philosophie en nous annonçant que nous ne saurons jamais rien de certain ! Enseigner la morale en se retirant les moyens de discerner le bien et le mal ! Nous engager à la contemplation de nous-mêmes, en nous prévenant qu'il n'est pas de tableau plus repoussant à voir !

Est-ce donc pour exalter l'autorité que le philosophe rabaisse la raison, et, s'il nous refuse tout moyen de découvrir la vérité par nous-mêmes, est-ce pour nous réduire à la recevoir d'autrui ? Tel est quelquefois le dessein d'un pieux scepticisme qui ne comprend pas que l'autorité croule avec la raison et que l'homme ne peut croire sans se demander quels motifs il a de croire. Tel n'est pas le plan

[1] Liv. I, ch. VIII. — [2] Liv. I, 1, 2 et 5. — Liv. II, 1 et 2. — [3] Liv. I, ch. IV, 4.

de Charron, quoiqu'on ait pu le croire longtemps. Il n'oublie pas son caractère de prêtre catholique; il met hors de toute atteinte les vérités révélées, qui méritent une foi entière[1]. Mais il ne songe nullement à profiter de ses conclusions sceptiques pour absorber la philosophie et particulièrement la morale dans la théologie. Il nous recommande de joindre la piété à la vertu, en montrant que, séparées, chacune d'elles est imparfaite, mais ne veut pas qu'elles soient confondues l'une avec l'autre, que l'une soit donnée pour ressort à l'autre. La prudhomie qui vient de la religion lui paraît fausse et dangereuse ; il rappelle les excès produits par un zèle mal entendu.

Quantum relligio potuit suadere malorum !

Il lui reproche d'être intéressée : « Je veux que sans paradis et enfer on soit homme de bien; ces mots me sont horribles et abominables : si je n'étois chrétien, si je ne craignois Dieu et d'être damné, je ferois ou ne ferois pas cela. » Le bien doit être fait pour lui-même. Enfin la religion, qui est révélée, est née plus tard que la prudhomie qui est naturelle, et c'est de celle-ci qu'il faudrait faire sortir celle-là[2].

Cette indépendance, dirons-nous cette priorité ? réclamées pour la morale n'ont pas peu contribué à faire révoquer en doute la foi religieuse de Charron. Sur les problèmes communs à la philosophie

[1] Liv. I, ch. VII, 7 ; liv. II, ch. II, 1. — [2] Liv. II, ch. V, 25-29.

et à la religion, par exemple, sur l'immortalité de l'âme, il ne soumet point la décision qu'il donne en philosophe aux dogmes de l'Église. Dans la *Sagesse*, il professe une soumission absolue à la religion chrétienne, mais il explique comment les dogmes de toutes les religions naissent et finissent, les trouve, sans exception, « étranges et horribles au sens commun, » se moque de la prétention qu'ils ont toujours de venir de Dieu, laisse aux simples une foi qu'il trouve d'ailleurs fort mal assurée, puisqu'elle ne décide personne à régler sa vie d'après ses convictions [1]. Dans le livre des *Trois vérités*, il cherche bien à démontrer qu'il y a un Dieu, que la religion chrétienne est seule vraie, que seul le catholicisme la contient dans toute sa pureté, mais « la bonne foi avec laquelle ce savant homme représentoit toute la force des objections contribua puissamment à faire douter de son christianisme; il est certain qu'il n'énervoit point les difficultés des libertins ». Bayle, qui s'exprime ainsi, n'en dit pas moins : « Il est aisé de prouver, tant par ses écrits que par ses actions, qu'il ne doutoit point des vérités du christianisme [2]. » Il faut en croire, non-seulement ses déclarations répétées, mais le zèle avec lequel il entreprit, dans les *Trois vérités*, l'apologie du christianisme et répondit aux réfutations dirigées contre son livre, par les succès qu'il obtint dans la chaire chrétienne et qui lui attiraient les offres les plus séduisantes de tous les évêques,

[1] Liv. II, ch. v, 2 et 5. — [2] Bayle, *Dict.*, v° Charron. Cf. M. Sainte-Beuve, l. c.

mieux encore, par sa propre vie, par son obstination à entrer en religion pour acquitter un vœu, jusqu'à ce que le double refus des chartreux et des célestins, motivé sur son âge avancé, l'en eût dégagé au jugement de trois casuistes, par ses dernières dispositions, par sa dernière prière dans la rue de Paris où il tomba frappé d'apoplexie et ne songea qu'à se recommander à Dieu. Chez lui, comme chez Montaigne, plutôt encore chez lui que chez Montaigne, on trouve un partage de l'âme entre la foi chrétienne et le scepticisme philosophique, partage fort inégal dans ses écrits, au moins dans le *Traité de la Sagesse*, où ce dernier domine pour ainsi dire exclusivement, non moins inégal peut-être dans sa conduite, où la première devait l'emporter sans difficulté.

Si la parole de Dieu, qui donne la foi religieuse, ne donne pas la foi philosophique et les règles de la morale, à quelle autre les demander? Toutes les opinions sont reçues par autorité ; mais le sage ne se laisse pas dominer comme le vulgaire[1]. Charron se moque « des religions, lois, coutumes, sciences, prétextes, menaces, promesses mortelles et immortelles[2] », de ceux qui s'arrêtent au jugement commun, « aux opinions et lois municipales du lieu où ils se trouvent dès lors qu'ils sont éclos[3] ». Il ne respecte ni la tradition ni le consentement général[4] ;

[1] Liv. I, ch. XVIII, 4. — [2] Liv. I, ch. XVI, 4. — [3] Liv. I, ch. XXXIX, 1. — [4] Voy. le ch. XLVIII du liv. I, où Charron, exagérant comme d'habitude, une pensée de Montaigne, se livre à une violente diatribe contre le peuple, traite le vulgaire de *bête sauvage* et conclut en disant : *vox populi, vox stultorum*.

ceux qui le suivent « regardent plus l'utilité que la vérité[1] ». A vrai dire, si les esprits ne sont pas tout à fait élevés ou tout à fait bas, la liberté de jugement les perd, « et en particulier les hommes d'une commune suffisance sont plus gens de bien, meilleurs citoyens, sont plus souples et font plus volontiers joug aux lois, aux supérieurs, à la raison, que ces tant vifs et clairvoyants qui ne peuvent demeurer en leur peau[2] ». Mais qu'importe à celui qui cherche la vérité sa propre utilité ou celle du public ? La liberté de jugement, c'est-à-dire le scepticisme, « est la doctrine et la pratique de tous les sages, grands et habiles esprits », même de ceux qui se prétendent dogmatiques[3]. Ils se bornent à ne troubler pas le monde et le laissent gouverner à ceux qui partagent ses croyances[4].

Quel fondement Charron va-t-il donner à la morale ? Ce n'est ni la révélation, toute-puissante et infaillible, mais dans les seules matières de la religion ni la raison individuelle, toujours faillible au contraire, encore moins la tradition et le consentement universel ; un sceptique ne saurait davantage démontrer la nécessité de la vertu par l'immortalité de l'âme. Cette immortalité « est la chose la plus universellement, religieusement et plausiblement reçue par tout le monde (j'entends d'une externe et publique profession, non d'une interne, sérieuse et vraie créance), la plus utilement crue, la plus faiblement prouvée et établie par raison et

[1] Liv. I, ch. xxxix, 1. — [2] Liv. I, ch. xvi, 14. — [3] Liv. II, ch. ii, 2. — [4] Liv. I, ch. xxxix. 1.

moyens humains[1] ». Charron nous recommande, il est vrai, de nous préparer à mourir, en détruisant nos vices, mais sans nous solliciter à la conversion par l'attente ou la menace d'une autre vie[2]. Nous savons d'ailleurs qu'il repousse comme intéressée une vertu qui tend à mériter le paradis et à fuir l'enfer. Encore moins nous propose-t-il d'être bons, parce que nous trouvons ici-bas notre avantage dans la bonté. Comme son maître, il ne tient pas pour vertueuses les actions, « que le profit, la gloire, la coutume et autres telles causes étrangères nous ont induits à faire [3]. » Nous avons cru reconnaître que Montaigne ne cherchait pas en dehors de lui-même le fondement de sa morale, qu'il se bornait à rejeter comme excessif tout ce qui lui semblait trop difficile, et à mettre sur le premier rang les vertus qui s'accordaient le mieux avec ses propres dispositions. Charron ne saurait pousser l'imitation jusqu'à faire de son maître le type de l'homme parfait et de l'exemple donné par lui l'unique raison du bien. A ses yeux, « le ressort de la prudhomie, c'est la loi de nature, c'est-à-dire l'équité et raison universelle qui luit et éclaire en un chacun de nous[4] ». L'idée est empruntée, soit à Montaigne, soit plutôt aux stoïciens, car l'auteur ajoute que ce sont « l'ordre et la police générale du monde » qui prescrivent d'être homme de bien[5]. L'expérience seule nous révèle cette nature. Elle est bien en nous-mêmes, mais nous l'altérons entièrement par nos passions, par

[1] Liv I, ch. xv, 15. — [2] Liv. II, ch. xii, 1 et suiv. — [3] Liv. II, ch. iii, 2. — [4] Ibid., 4. — [5] Liv. II, ch. v, 29.

notre folie ; nous la faisons disparaître sous la cérémonie et la loi de civilité. Pour la trouver et la comprendre, l'esprit doit être parfaitement libre, « universel, » connaître tout, accepter tout ; le défaut ordinaire des hommes est de n'admettre que ce qui se passe chez eux et de leur temps[1], de rejeter comme fausses les choses qu'ils n'entendent pas[2]. Or « l'enseigne et la marque d'une loi naturelle est l'université d'approbation ». Dégageons-nous des préjugés, abandonnons ce qui est à nous seuls, cherchons les principes admis par tous. Par malheur, la corruption de l'humanité est telle, qu'il n'y en a guère qui soient universellement reçus[3]. Une dernière ressource nous reste : descendons jusqu'aux bêtes pour savoir d'elles quelle est notre loi[4].

O surprises de l'imitation ! Le sceptique nous parle de la raison universelle ! Les stoïciens ne déclaraient pas l'homme incapable de connaître la vérité ; ils enflaient l'âme en lui promettant qu'elle s'élèverait jusqu'aux dieux. Il est dangereux d'emprunter à l'un les prémisses, à l'autre les conclusions. Cette raison universelle , est-ce en nous qu'elle se trouve ? mais notre entendement, faillible par essence, ne saurait nous assurer que nous la découvrons. Si c'est « à l'approbation universelle » que nous la demandons, il faut donc nous fier à cette voix du peuple qu'on nous disait être la voix des insensés. Supposons-la reconnue d'une manière

[1] Liv. II, ch. II, 5. — [2] Liv. I, ch. VII, 7. — [3] Cf. liv. II, ch. VIII. 4 — [4] Liv. II, ch. III, 7-9.

certaine, Charron ne nous apprend pas pourquoi nous devons lui obéir.

Nous ne sommes pas réduits à croire sans examen ce qu'il nous dit de sa propre doctrine. Quand il étudie le détail de la vertu, il se contente moins de la conformité à la nature, qu'il n'obéit à cette moralité qui est en chacun de nous ; il croit peut-être consulter la raison universelle, mais il suit plutôt sa propre conscience, dont le témoignage serait au besoin rectifié et complété par la conscience d'autrui, par l'opinion générale, malgré son dédain proclamé pour la prudhomie ordinaire, « tant prêchée et recommandée du monde[1] ».

Aussi ne trouvons-nous pas en lui d'ordinaire un rigoureux stoïcisme. Quand il se met en contradiction avec le monde, ce n'est point parce qu'il fait paraître la vertu plus difficile, c'est quelquefois pour la dégager d'obligations imposées par un préjugé, telles que la chasteté du langage et des vêtements ; c'est le plus souvent pour rendre l'homme sage et heureux en le débarrassant des travaux, des ennuis, des chagrins que les autres subissent, acceptent ou recherchent.

En effet, Charron enseigne la sagesse et non-seulement la vertu. La prudence et la prudhomie sont « deux choses les meilleures et plus excellentes, et les chefs de tout bien, mais, seules et séparées, sont défaillantes, imparfaites. La sagesse les accouple[2]. » Ce n'est pas le propre d'un moraliste sévère que de

[1] Liv. II, ch. III, 3 — [2] *Préface.*

déclarer la vertu imparfaite, si elle n'est jointe à l'habileté de la conduite. Charron prescrit également à l'homme d'être vertueux et d'être heureux.

Il n'est pas étonnant que la prudence tienne dans le livre une place égale à celle de la vertu. Nous n'avons pas à examiner spécialement les conseils qu'elle suggère. Nous les retrouverons plus d'une fois en étudiant les préceptes de la morale proprement dite ; ils ont souvent pour office de restreindre l'application de ceux-ci. Une question générale se pose dès à présent. L'honnête et l'utile s'accordent le plus souvent ; ainsi « un grand et principal expédient pour se bien comporter en l'adversité sera d'être homme de bien[1] ». Mais, quand ils sont en contradiction, quel choix faut-il faire? L'honnête doit l'emporter, « sauf peut-être quelque exception bien rare, et avec grande circonspection, et aux affaires publiques seulement »[2]; exception qu'il n'est pas facile d'ériger d'avance en théorie et qui dépend de la pratique[3]. Entre deux vices on prendra le moindre ; mais il n'est pas toujours facile de discerner le bien et le mal, le plus et le moins. Le principe stoïcien va tirer Charron d'embarras,

[1] Liv. II, ch vii, 11. — [2] Cf. liv. I, ch iv, 6. « L'on est contraint souvent de se servir et user de mauvais moyens pour éviter et sortir d'un plus grand mal, ou pour parvenir à une bonne fin; tellement qu'il faut quelquefois légitimer et autoriser, non-seulement les choses qui ne sont point bonnes, mais encore les mauvaises, comme si pour être bon il falloit être un peu méchant. C'est ainsi qu'en politique on fait une guerre étrangère pour prévenir une guerre civile, en débarrassant la république des gens trop bouillants, que les Spartiates enivroient les Ilotes, que les combats de gladiateurs apprenoient aux hommes à mépriser la mort, etc.., » — [3] Liv. II, ch. iii, 5

sauf à y laisser ses lecteurs : on suivra la nature[1].

III. — DE LA VERTU EN GÉNÉRAL

Avant tout, la sagesse, comme la vertu et l'habileté, par la réunion desquelles elle est formée, tend à la pratique. Charron, qui a souvent imité Bodin, ne s'accorde guère avec lui sur le rang à donner à la contemplation, à la science. Il rejette avec un certain dédain cette sagesse des théologiens et des philosophes, « le souverain bien et la perfection de l'entendement[2]. » — « La prudhomie, dit-il ailleurs[3], est le premier et le principal et qui de loin passe la science...., et de fait pour entendre et savoir les belles, bonnes et honnêtes choses, ou méchantes et deshonnêtes, l'homme n'est bon ni méchant, honnête ni deshonnête, mais pour les vouloir et aimer. » C'est le langage de l'*Imitation de Jésus-Christ*. « Les discours sublimes ne font pas l'homme juste et saint, mais la vie vertueuse rend ami de Dieu[4]. » Charron met le savoir au-dessous de la vertu et de l'habileté, à côté de la dignité, de la noblesse, de la valeur militaire ou immédiatement après. Les sciences pratiques sont celles qu'il apprécie le plus, d'abord les sciences morales[5], économiques, politiques, dont nous apprenons à bien

[1] Liv. II, ch. x, 3. — [2] *Préface*. — [3] Liv. I, ch. xix, 1. — [4] Liv. I, ch. i, 3. — [5] Les livres qu'il faut mettre aux mains des enfants sont ceux « qui règlent les sens, les opinions, les mœurs. » (III, XIV, 11.)

vivre et à bien mourir, puis les sciences naturelles[1]. Quant aux autres, il ne faut les étudier que sommairement[2]. Encore fait-il une concession, quand il reconnaît que les sciences morales nous peuvent enseigner l'art de la vie. Il est, d'ordinaire, plus disposé à suivre l'avis de Montaigne qui les déclare absolument inutiles, et, comme celui-ci, il oppose les paysans aux savants pour démontrer que l'étude « apporte plus de mal que de bien[3]. » Il se plaît à soutenir que la sagesse et la science sont presque toujours séparées, que les tempéraments qui produisent l'une et l'autre sont tout à fait contraires, « car celui de la science et mémoire est humide, et celui de la sagesse et du jugement est sec[4]. »

Nous arrivons à la vertu proprement dite.

Elle n'existe pas sans la volonté d'être vertueux. Aussi ne la trouve-t-on pas chez ceux qui vivent « constamment bien réglés et modérés en toutes choses », sans se connaître, si cela est possible, par nature ou discipline, non par raisonnement[5]. Gardons-nous de la confondre, soit avec la prudhomie naturelle, « dite bonté, » qui permet de suivre sans effort « la raison universelle, » dégoûtée par soi-même de la débauche et du vice[6], soit avec l'impuissance naturelle[7], telle que celle de la vieillesse qui réclame vainement un respect peu mérité, et condamne les voluptés, parce qu'elle ne peut plus en jouir[8]. La volonté d'être vertueux se manifeste

[1] Cf. ibid., 22. — [2] Liv. I, ch. LVII. — [3] Liv II, ch. III, 6. — [4] Liv. III, ch. XIV, 19. — [5] *Préface.* — [6] Liv. II, ch. III, 11 et 12. — [7] Ibid. — [8] Liv. I, ch. XXXVI, 5.

ordinairement par l'effort. La vertu est « difficile, pénible et laborieuse[1] ». Elle lutte contre les tentations. Une telle prudhomie est déjà supérieure à l'innocence naturelle. Mais elle-même est inférieure à celle qui arrête les vices à leur naissance, non dans leur progrès, « tellement que la vertu est passée en complexion et en nature[2] ». La volonté n'a plus besoin d'effort. C'est dans ce troisième degré que se trouve la perfection. Pour y arriver, il faut joindre à d'heureuses dispositions l'étude de la philosophie. C'était cette perfection, qu'avait obtenue saint Jean-Baptiste, que cherchaient avec les seules ressources de l'humanité les stoïciens et les épicuriens.

Les grands obstacles que rencontre la vertu viennent des passions. L'homme doit régler sa volonté qui seule est en sa puissance, par laquelle il est bon ou méchant[3], maintenir l'ordre dans son âme, comme dans un État, en prévenant contre les surprises des sens le jugement, faculté intermédiaire, qui pourrait remuer les passions, égarer l'entendement[4]. Celui qui n'a pas le bonheur d'échapper aux mouvements maladifs par la félicité de sa nature, c'est-à-dire, par la santé même, peut choisir entre quatre remèdes. Le premier, qu'on ne recherche pas volontiers, est la stupidité ; le second, aussi dangereux que le mal, est une contre-passion plus forte ; le troisième consiste à fuir les tentations ; il est bon sans être le meilleur, puisqu'il fait défaut quand les tentations arrivent ; « le quatrième et meilleur

[1] Liv. II, ch. III, 12. — [2] Ibid., 13. — [3] Liv. I, ch. XIX, 1. — Liv. I, ch. XX, 3.

de tous est une vive vertu, résolution et fermeté de l'âme, par laquelle on voit et on affronte les accidents, sans trouble, on les lutte et on les combat[1]. » Du reste, il s'agit de dominer les passions, non de les détruire; un fou seul essayerait de changer la nature[2].

Cette théorie est, à peu de choses près, empruntée à Montaigne, quoique du Vair y ait aussi sa part. Mais l'harmonie en est singulièrement troublée par une malencontreuse imitation de Bodin. Charron reproduit la doctrine de celui-ci sur les climats[3]. Il admet la division du monde en trois parties, midi, nord, zone tempérée, et dresse le tableau composé des influences propres à chacun : le tempérament des septentrionaux est ramené à la bêtise qui produit en eux la cruauté; celui des méridionaux à la mélancolie qui les rend constants, contemplatifs, ingénieux, religieux, sages comme l'éléphant, voluptueux et cruels; car la cruauté est un effet commun aux deux principes. La conclusion de cette belle doctrine est que les mœurs des différents peuples « ne sont à vrai dire ni vices ni vertus, mais œuvres de nature ». La vertu ne saurait les corriger entièrement; tout ce qu'elle peut faire, c'est d'adoucir, tempérer, ramener les peuples des extrémités à la médiocrité. Ainsi la volonté est presque entièrement subordonnée à une puissance étrangère; Charron lui ôte la force de remplir le rôle immense qu'il lui a donné.

[1] Liv. II, ch. I, 6-10. — [2] Liv. II, ch. VI, 2. — [3] Liv. I, ch. XXXVIII.

Quelle que soit la part qui lui est faite ou l'indépendance qui lui est laissée, elle doit être désintéressée. Le désintéressement, nous l'avons dit, manque, d'après Charron, à la morale religieuse[1]. Ce n'est pas être vertueux que de faire le bien, non par devoir, mais pour le profit, pour la gloire, par espérance, crainte ou imitation[2]. Des actions qui paraissent belles peuvent être inspirées par de mauvais motifs. Aussi ne jugeons pas d'un homme par l'extérieur, pénétrons au dedans[3]. Charron, comme Montaigne, redoute beaucoup l'amour de la gloire, non-seulement « cette grande faim d'honneur et de réputation basse et bélitresse », qui fait rechercher toute espèce de gens et employer toute espèce de moyens, mais cette passion des nobles âmes qui produit souvent les grandes actions. C'est une ambition, utile au monde et en certain sens permise. Mais les actes qu'elle inspire, pour profiter au public, n'en valent pas plus par eux-mêmes ; elle ne donne que les apparences de la vertu et cache les vices sans les ôter ; rien ne garantit qu'ils n'apparaîtront point, quand ils ne compromettront plus une réputation faite, une puissance acquise[4].

Voilà pourquoi on distingue trois sortes de vie : privée, domestique et publique. Charron représente la première comme celle où l'ordre est le plus rare, la dernière comme celle où il se présente le plus fréquemment : « Ce qui se fait en public est une

[1] Liv. II, ch. v, 29. — [2] Liv. I, ch. vi, 4. — [3] Liv. II, ch. iii, 2. — Cf. liv. I, ch. xlix, 2. — [4] Liv. I, ch. xxii, 1, 8, 10 et 12. — Cf. liv. III, ch. xlii, 2 et 3. Tout ce développement est copié sur du Vair.

farce, une feinte ; en privé et en secret, c'est la vérité : et qui voudroit bien juger de quelqu'un, il le faudroit voir à son à tous les jours, en son ordinaire et naturel ; le reste est tout contrefait[1]. »

Quand la vertu sort de l'âme pour passer dans l'action, la modération y devient nécessaire. La sagesse « est un maniement doux et réglé de notre âme, se conduisant avec mesure et proportion, et gît en une égalité de vie et de mœurs[2] ». *Paix et peu*, telle est la devise qu'adopte Charron ; il ne comprend pas qu'on impose à l'homme des règles qu'il ne peut suivre, que les « prêcheurs et législateurs » obligent ainsi l'homme à être en faute[3]. Pour lui, il s'accommode des plaisirs, comme son maître. L'homme est trop misérable pour se priver des faibles biens qu'il peut goûter ici-bas. Il y en a « qui évitent la santé, l'allégresse, la joie comme choses mauvaises[4] ». C'est une fantaisie dénaturée que de renoncer aux plaisirs. Le grand art, la grande affaire, c'est de vivre et de vivre en homme, conformément à la nature. Ceux qui prétendent supprimer toute jouissance tentent l'impossible ; ils veulent « faire les divins et font les sots ; ils se veulent transformer en anges et se transforment en bêtes ». L'homme, composé d'un corps et d'une âme, doit satisfaire l'un et l'autre. La nature a rendu agréables les actes qu'elle a faits nécessaires. Obéissons à son ordre excellent. Charron est sans pitié pour ceux qui se mortifient : il ne fait même pas, comme

[1] Liv. I, ch. XLIX, 1. — [2] Liv. II, ch. IV, 1. Cf. *Préface*. — [3] Liv. I, ch. XLVII. — [4] Liv. I, ch. VI, 3.

Montaigne, une exception à moitié ironique, en faveur des saints et des religieux. Tout ce que prescrit la sagesse, c'est de régler les plaisirs, et la règle consiste à en user peu, naturellement, avec modération, par rapport à soi[1]. En un mot la sagesse se charge elle-même de régler la débauche[2].

Cette modération dans la doctrine permet seule d'acquérir la flexibilité qui est nécessaire à la vertu. Le sage est propre à toutes les façons de vivre, prêt aux situations les plus diverses : « La plus belle façon est d'être souple et ployable à tout, *et à l'excès même, si besoin est*, pouvoir oser et savoir faire toutes choses et ne faire que les bonnes. Il fait bon prendre des règles, mais non s'y asservir[3]. » Ceux qui sont trop faibles pour acquérir cette flexibilité sont exposés à déplaire en conversation, à rougir de leur impuissance devant des compagnons qu'ils ne sauraient imiter. Nous reconnaissons la doctrine de Montaigne. Charron offre aux jeunes gens le même modèle que celui-ci, Alcibiade[4].

La sagesse est d'autant plus difficile que la vie a plus de parties et demande plus de flexibilité : «Des trois vies, interne, domestique, publique, qui n'en a qu'une à mener, comme les ermites, a bien meilleur marché de conduire et ordonner sa vie, que celui qui en a deux, et celui qui n'en a que deux est de plus aisée condition que celui qui les a toutes trois[5].»S'il en est ainsi, ne faut-il pas simplifier l'exis-

[1] Liv. II, ch. VI, 2. — [2] Liv. III, ch. XIV, 16. — [3] Liv. I, ch. IV, 13. Cf. liv. II, ch. IX, 2. — [4] Liv. III, ch. XIV, 34. — [5] Liv. I, ch. XLIV, 3.

tence et faciliter la vertu en se réduisant à la solitude? La vie solitaire est recommandée à ceux qui fuient la redoutable contagion de la presse, mais c'est une grande erreur que de la croire la plus difficile et la plus laborieuse de toutes. On n'y fait guère que l'apprentissage de la vertu. La vie civile avec femme et enfants est autrement pénible : « En l'abstinence, il n'y a qu'une chose; en la conduite et en l'usage de plusieurs choses diverses, il y a plusieurs considérations et divers devoirs. Il est bien plus facile de se passer des biens, honneurs, dignités et charges que s'y bien gouverner et s'en bien acquitter. » Il n'y a que le devoir de l'homme envers autrui qui le puisse empêcher de chercher la solitude[1].

L'aisance est dans le monde le caractère de cette vertu modérée et flexible qui ne laisse pas apparaître ses efforts et n'en fait point au delà du nécessaire. Elle est « libre et franche, mâle et généreuse, riante et joyeuse[2]. » Pour interdire la tristesse qui flétrit l'âme et endort les hommes, Charron s'autorise du témoignage des Stoïciens et pourrait invoquer celui de Montaigne[3]. Dans les actions communes de la vie, le sage observe les lois et les coutumes, il ne se réserve que sa pensée[4]. Charron, comme Montaigne, se moque amèrement de la courtoisie, des visites et salutations, où se prodiguent tant de mensonges, qui ne trouvent et n'attendent même pas de créance, des incommodités qu'on s'im-

[1] Liv. I, ch. L, 1 et 2. — [2] Liv. II, ch. III, 4. — [3] Liv. I, ch. XXXIII, 1. — [4] Liv. II, ch. II, 1, et liv II, ch. VIII, 7.

pose, sacrifiant au monde son aise, sa santé et sa vie[1]. Ainsi il tend à débarrasser le sage de la cérémonie, cette loi donnée par la vanité à la nonchalance, mais il ne veut pas qu'on la blesse lourdement ; quand on s'en écarte, on doit faire comprendre que ce n'est pas par lâcheté ou délicatesse, ni par ignorance ou mégarde[2].

Il n'est peut-être pas facile de manquer à une vertu si commode sur beaucoup de points. Une fois qu'on a failli, n'a-t-on aucun moyen d'y revenir? Charron, à la différence de Montaigne, fait un grand éloge du repentir ; mais, quand il en examine les conditions, il redevient presque aussi sévère que son maître. Il ne l'admet pas pour les péchés d'habitude, mais seulement pour les péchés d'occasion et de surprise ; il n'y croit pas dans la vieillesse : il veut le voir naître, non par la faiblesse du corps, mais par la force de l'âme et de la raison. Pour être convaincu de la sincérité de celui qui se repent, il lui demande une complète et publique confession de ses fautes[3].

IV. — DES DEVOIRS

Il n'est pas de devoirs plus impérieux que ceux dont l'homme est tenu envers Dieu. La piété est « le premier office de sagesse ». Mais il n'est pas facile de s'y gouverner. Il faut se méfier de la supersti-

[1] Liv. I, ch. III, 6. — [2] Liv. II, ch. VIII, 8. — [3] Liv. II, ch. III, 18 et 19.

tion qui lui ressemble assez pour tromper un grand nombre. La superstition naît dans les âmes faibles, les remplit de crainte, leur inspire une crédulité ridicule, fait faire des prières sans fin ; elle vient de ce qu'on n'estime pas assez Dieu. Quant aux prières en général, Charron semble d'abord en révoquer en doute l'efficacité, puis il en donne les règles ; on ne doit demander à Dieu rien qui soit contraire à sa loi et à sa providence[1]. Notre présomption nous empêche d'avoir de lui une idée assez pure ; « l'on entreprend de le mener, flatter, ployer, composer avec lui, afin que je ne dise braver, menacer, gronder et dépiter ». Les exemples pris à Montaigne viennent à l'appui de cette idée d'abord exprimée par lui. Enfin Charron se moque de ce que toutes les religions ont imposé des mortifications ; il a beau citer exclusivement des exemples païens ; il est évident que ses railleries retombent sur le christianisme[2]. Voilà les trois points où il insiste un peu. Pour le reste, il renvoie aux prescriptions de l'Église qui a sur nous une autorité absolue[3].

Dans la morale humaine, nous trouvons la justice[4]. Le devoir qui contient tous les devoirs est celui de l'homme envers soi-même ; « se souvenant que la principale et plus légitime charge que nous avons, c'est à chacun sa conduite[5] », il travaillera à bien vivre[6]. C'est une erreur que d'aller à l'aventure, que de se servir de la vie pour faire autre chose ;

[1] Liv. I, ch. VII, 2. — [2] Liv. II, ch. V, 10. — [3] Ibid., 18-24. — [4] Liv. III. ch. V, 1. — [5] Liv. II, ch. II, 11. Cf. liv. I, ch. I, 1, 4. — [6] Liv. II, *Préface*.

« c'est aller contre ce qu'un chacun se doit, qui est de vivre sérieusement, attentivement et joyeusement », afin de bien vivre et de bien mourir ; c'est la tâche d'un chacun[1].

Se connaître soi-même, telle est la première partie de ce devoir. Nous savons déjà quelle importance Charron donne à ce devoir et comment on s'en acquitte. L'homme prend l'habitude de vivre en soi-même et arrive à pénétrer le fond de sa propre nature par la méditation. Il a besoin d'un but « et train de vie certain ». Il choisira une profession à laquelle il soit propre, en se conformant comme toujours à la morale universelle. Voilà un avantage de plus qu'il trouve dans la connaissance de soi-même. Il n'étudie pas seulement l'état dans lequel il veut entrer ; il mesure ses forces pour ne point prendre un trop lourd fardeau. S'est-il trompé : il lui est permis de se dégager. Quelquefois, il est vrai, la bienséance le lui défend, et il est forcé de rester avec constance au joug où il est attaché [2]. Charron, ordinairement ennemi de la bienséance, lui donne ici un grand pouvoir ; il met de la modération jusque dans son antipathie.

Sachant qui il est et ce qu'il doit faire, l'homme se cultive et profite de toutes choses. Il corrige ce qu'il a de défectueux[3], devient un sage, grâce à la réunion de la vertu et de l'habileté. Il règle son esprit en le préservant des folies, en l'entretenant de choses utiles, sérieuses, en cherchant à l'ordonner

Voir tout le chapitre : *De la justice et devoir de l'homme à soi-même*. — [2] Liv. II, ch. IV. — [3] Liv. I, ch. I, 17.

plutôt qu'à l'élever. Il s'affranchit en même temps ; « c'est une belle chose que savoir bien ignorer et douter, et la plus sûre » ; il s'instruit par les préceptes et par les exemples, par les voyages[1] ; il ne se confine ni dans son temps ni dans son pays ; il arrive à n'admirer rien, comme à ne rien recevoir par crédit[2]. Il règle sa volonté en la soumettant à la droite raison, plutôt qu'à l'opinion, qui doit être tenue pour suspecte, qu'à la passion, qui doit être tenue pour mauvaise. Il établit ainsi dans son esprit la tranquillité, qui est « le souverain bien, le fruit de tous ses labeurs et études ». Ce n'est pas une complète oisiveté, une solitude délicieuse, mais « une belle, douce, égale, unie, ferme et plaisante assiette et état de l'âme, que les affaires, ni l'oisiveté, ni les accidents bons ou mauvais, ni le temps ne peut troubler, altérer, élever, ni ravaler ». Les fondements en sont la piété, la modération, la bonne entente avec soi-même ; les moyens de l'acquérir sont la pureté de conscience et la fermeté de courage ; les modèles où on l'admire sont Socrate, Épaminondas, Scipion le premier Africain[3]. Le corps a ses droits : le sage entretient en lui la santé, ce bien préférable à tous les autres, même à la sagesse ; en quoi la sagesse servirait-elle à un apoplectique ? La prudhomie toute seule, « la santé de l'âme » est-elle d'un plus haut prix[4] ? C'est bien le langage d'un philosophe formé par Montaigne. Nous ne se-

[1] Liv. III, ch. xiv, 25. — [2] Ibid., 30 et 31. — Liv. II, ch. vii, 7. — [3] Liv. II, ch. xiii. C'est ordinairement le second Africain que Montaigne propose comme modèle.— [4] Liv. I, ch. xi, 1.

rons pas surpris de lui entendre dire que la douleur est le plus grand, le seul mal, celui qui se fait le plus sentir et contre lequel on a le moins de remèdes[1]. Il ne suffit pas d'écarter la maladie ; le corps réclame des satisfactions, des plaisirs, et nous avons vu que Charron condamne l'excès de vertu qui tend à l'en priver.

Le moraliste ne met pas cependant les deux parties de notre nature sur un pied d'égalité. S'il veut qu'en général l'homme, pour jouir de la vie, maintienne l'harmonie entre l'une et l'autre, associe l'esprit aux plaisirs du corps, lui demande de les assurer en les réglant[2], il reconnaît que le second est fait pour servir le premier. L'interversion d'un tel ordre serait « la plus vile, injuste, honteuse et onéreuse servitude de toutes[3] ». Car « le commencement de toute justice, le premier et le plus ancien commandement est de la raison sur la sensualité[4] ». Ainsi s'exprimait Bodin. Quand nous sommes accablés par la maladie, nous ne sommes pas diminués, et nous pouvons chercher dans l'âme un contentement qui doit nous suffire[5].

Les deux parties sont inévitablement séparées par la mort. Quelque importance que Charron reconnaisse à la vie, il ne s'y attache pas avec la passion inquiète de Montaigne ; il recommande une juste modération ; n'estimer la vie, ni trop, en la goûtant pour elle-même, ni trop peu, en pensant

[1] Liv. III, ch. xxii, 1. — Cf. liv. I, ch. vi, 4. — [2] Liv. II, ch. vi, 2. — [3] Liv. III, ch. vi, 8 — [4] Liv. III, ch. v, 2. — [5] Liv. I, ch. xxxvi, 1.

que la meilleure est la plus courte. Le sage s'accommode doucement à un marché fait sans lui, et vit « tant que le vivre vaut mieux que mourir[1] ».

Dans cette dernière phrase, Charron semble approuver le suicide. Est-ce le sage qui peut apprécier lui-même si la mort vaut mieux que la vie? Mais il est grave de donner au suicide une approbation expresse. Après une longue discussion, Charron le condamne, tout en réservant les cas très-graves où il peut être légitime[2].

Il nous parle de bonne mort; il nous recommande de nous préparer au moment suprême. Il ne se préoccupe pas de l'opinion qu'on laisse de soi : « La plus sotte vanité de toutes, dit-il, est ce soin pénible de ce qui se fera ici après qu'en serons partis[3] ». Songe-t-il à la vie future, où nous devons arriver convertis, absous? Cela est peu vraisemblable. S'il croit, comme prêtre catholique, à l'immortalité de l'âme, il ne l'admet pas comme philosophe; bien plus, il la rejette, parce qu'il trouve que l'attente d'une récompense ou d'une peine corrompt la pureté de la morale; « cette *impression* que les vices qui se dérobent à la vue et connaissance de l'humaine justice demeurent toujours en butte à la divine, qui les châtiera voire après la mort[4], » est probablement sans influence sur lui. Il nous semble qu'il entend de deux manières la préparation à la mort[5]. Il faut y arriver sans crainte et sans chagrin ; autrement que devient cette tranquillité d'esprit où

[1] Liv. I, ch. xxxvi, 1. — [2] Liv. II, ch. xii, 18. — [3] Liv. I, ch. iii, 3. — [4] Liv. I, ch. xv, 15. — [5] Liv. I, ch. xii, 1 et suiv.

réside le souverain bien? De plus, on doit faire mourir ses vices avant soi, non afin de paraître pur devant le souverain juge, mais pour se conformer à la raison universelle, pour compléter sa tâche en complétant la réformation de son être.

Charron ne rejette pas cet adage, qu'il faut commencer la charité par soi-même. D'après lui, la loi divine : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », laisse l'amour du prochain au second plan. Ce n'est pas une égalité qu'a voulu établir le Christ; il nous a montré le type duquel cet amour devait se rapprocher[1]. Cependant le devoir envers soi-même et le devoir envers autrui se limitent l'un l'autre. Si grands que soient les avantages de la solitude pour celui qui veut être sage, il n'est pas toujours permis de la rechercher : « S'enfuir et se cacher, ayant moyen de secourir à autrui et secourir au public, c'est être déserteur, ensevelir le talent, cacher la lumière, faute sujette à la rigueur du jugement[2]. » La fréquentation du peuple est dangereuse; il est bon de la fuir, car on devient avare, débauché, à la vue de l'avarice et de la débauche; mais c'est dans son âme le plus souvent qu'on est réduit à faire la solitude en « tenant pour suspect tout ce qui plaît et est approuvé du peuple ». Telle est la solitude recommandée par les sages[3].

Ce que nous devons à nous-mêmes restreint plus souvent ce que nous devons à nos semblables. La moindre obligation cède à la plus grande. Il y a

[1] Liv. III, ch. v, 1. — [2] Liv. I, ch L, 2. — [3] Liv. II, ch. 1, 2 et 4.

deux opinions extrêmement répandues : l'une qu'il faut s'oublier pour le service d'autrui, surtout pour celui du public; l'autre qu'il est nécessaire de s'y porter avec agitation, zèle, affection ; sinon l'on est regardé comme manquant de chaleur et de charité. On s'asservit à tout, on se mêle de tout. Les hommes « sont bien ménagers ou avares de leur bourse, mais prodigues de leur âme, vie, temps, affection et volonté ». Étrange et injuste erreur ! « C'est ne savoir ce qu'un chacun de nous se doit et de combien d'offices un chacun est obligé à soi-même. » Nos affaires délaissées en souffrent. Celles même d'autrui sont d'autant moins bien dirigées que nous y apportons plus d'ardeur : « Le souverain remède est de se prêter à autrui et de ne se donner qu'à soi, prendre les affaires en main, non à cœur. » On n'en rend pas moins tous les offices dus au public, aux amis, mais on se porte seulement à ce qui est juste et encore sans trouble[1].

La passion, qui force la volonté, ne respecte même pas le jugement. Elle nous fait voir toutes les qualités dans notre parti, tous les vices au parti contraire. Gardons avec soin l'indépendance de notre esprit[2].

C'est toujours un palimpseste sous lequel nous retrouvons les *Essais*. Charron cite, après son maître, le mot de Statilius à Brutus, pour prouver que le sage n'a pas d'obligations envers les hommes[3] ; il répète les railleries de ce même maître contre

[1] Liv. II, ch. II, 7-11. — [2] Ibid., 11. — [3] Liv. I, ch. III, 1.

l'axiome stoïcien que nous ne sommes pas nés pour nous, mais pour le public[1].

En revanche, il suit Sénèque de préférence à Montaigne, quand il parle de la compassion. On sait en quel honneur elle est dans l'âme tendre et miséricordieuse de ce dernier. Charron, vrai stoïcien cette fois, y voit la passion d'une âme faible ; il lui rereproche de produire des effets injustes, celui qui compatit ne regardant qu'à la fortune présente, non au mérite de chacun[2]: « Il faut secourir aux affligés sans s'affliger[3]. » Charron, qui fait un traité, est sans peine plus conséquent à lui-même que Montaigne qui peint sa propre nature.

Ce que nous devons à autrui, c'est la justice. Avec l'école, Charron distingue la justice philosophique et la justice usuelle : la première parfaite, la seconde imparfaite ; il se contente volontiers de celle-ci dans la vie pratique[4]. La justice usuelle reçoit elle-même une double division : en premier lieu, elle est ou égale, c'est-à-dire strictement conforme aux lois, ou équitable[5]; l'opposition qui existe entre la légalité et l'équité a plusieurs fois attiré l'attention du moraliste, excité même son émotion, chose rare : « Voilà, dit-il[6], un richard qui a ruiné et mis au désespoir de pauvres familles, mais ç'a été en demandant ce qu'il a pensé être sien et ce par voie de justice : qui peut le convaincre d'avoir mal fait? Oh ! combien de bienfaits sont omis et de méchancetés se

[1] Liv. I, ch. XXII, 12. — [2] Liv. I, ch. XXIV, 2. — [3] Liv. III, ch. XI, 11. — Cf. liv. I, ch. XXX. — [4] Liv. III, ch. V, 3 — [5] Ibid., 4. — [6] Liv. I, ch. VI, 11.

commettent sous le couvert des formes, lesquels l'on ne sent pas ! » En second lieu, la justice usuelle est commutative ou distributive. Charron ne manque pas une si bonne occasion de rabaisser l'homme en montrant combien les tribunaux laissent à désirer. Il les blâme à tort de distribuer des peines, non des salaires ; mais il a raison, lorsqu'il fait remarquer les inconvénients infaillibles d'une poursuite, même suivie d'absolution [1].

La justice défend d'interpréter mal les belles actions d'autrui, par exemple d'attribuer la mort de Caton à la crainte de César ou à l'ambition. La corruption nous rend ou jaloux de la vertu chez autrui, ou incapables de la comprendre [2].

S'abstenir de toute injure envers ses semblables ne suffit peut-être pas pour être juste. Charron nous excite à faire du bien par toute sorte de raisons que lui fournissent les exemples de Dieu, de la nature, surtout notre intérêt personnel ; nous enchaînons celui qui reçoit. Mais les bienfaits, comme toutes nos actions, doivent leur valeur morale à l'état de notre âme, à notre intention, et le désintéressement en est la loi essentielle [3].

Des devoirs spéciaux résultent, dans la vie privée : du mariage, de la paternité, de l'amitié, des relations domestiques en général ; dans la vie publique, de la souveraineté, des fonctions, de la qualité de citoyen ou de sujet. Dans la description de ces de-

[1] Liv. III, ch. v, 5. — [2] Liv. I, ch. vi, 9 et liv. I, ch. xvi, 15. — [3] Liv. III, ch. xi.

voirs, l'influence de Bodin sera plus sensible encore que celle de Montaigne.

Charron fait du mariage « une douce société de vie, pleine de constance, de fiance et d'un nombre infini d'utiles et solides offices et obligations mutuelles, une compagnie, *non pas d'amour*, mais d'amitié... peu de mariages succèdent bien qui sont acheminés par les beautés et désirs amoureux[1]. » Voilà du Montaigne; voici du Bodin. La répudiation *ah libitum*, qui tient en bride les femmes superbes et les maris fâcheux, vaut mieux que le divorce avec juste cause, qui déshonore les deux époux. Charron est partisan du divorce. L'indissolubilité du mariage lui paraît une des raisons qui rendent l'amitié conjugale imparfaite, parce qu'elle est contrainte[2]. L'adultère devrait être puni de mort; il produit seulement le divorce et la séparation de compagnie, fâcheuse innovation de Justinien qui subissait l'influence de Théodora[3]. Dans tout le chapitre, Charron s'occupe fort peu de ce que réclament la morale et la société. Les objections contre le mariage sont tirées des inconvénients que présente un ménage mal assorti, des soins matériels qui absorbent l'esprit, de l'influence féminine qui empêche les grandes entreprises et les voyages. En y répondant, l'auteur fait beaucoup de concessions; il semble regarder les heureux ménages comme rares, comme exceptionnels, le mariage comme une école de vertu, où la perfection est d'autant plus méritoire qu'elle est

[1] Liv. I, ch. XLII, 6. — [2] Liv. III, ch. VII, 6. — [3] Ibid., 12.

moins commune, et se contente de reproduire les règles des anciens ou des chrétiens sur la situation réciproque des époux, sur le divorce. Il défend la monogamie, mais avec la froideur d'un apologiste officiel.

Les devoirs communs des deux époux, ceux qui sont propres à chacun d'eux sont traités dans deux chapitres fort courts[1]. Nous ferons seulement observer que Charron maintient toujours la supériorité de l'homme sur la femme[2], que « vaquer à la ménagerie » lui paraît « la maîtresse qualité » de celle-ci, enfin qu'il recommande, avec beaucoup de raison, mais toujours d'après Montaigne, la modération dans les plaisirs de l'union conjugale. Il se sert à peu près des mêmes termes : « C'est une religieuse et dévote liaison. »

La fidélité est un devoir commun aux deux époux. Mais qu'ils ne soient pas jaloux l'un de l'autre; la jalousie « engendre une curiosité pernicieuse de son mal, auquel il n'y a point de remède qui ne l'empire et ne l'engrège; car ce n'est que le publier, arracher de l'ombre et du doute pour le mettre en lumière, et le trompetter partout, et étendre son malheur jusques à ses enfants[3] ». Ainsi Molière nous parlera

> Des curiosités d'apprendre
> Ce que l'on tremble de savoir[4],

et recommandera aux maris trompés la discrétion,

[1] Liv. III, ch. XII et XIII. — [2] Cf. liv. III, ch. VII, 6. La faiblesse de la femme est le second obstacle à la perfection de l'amitié entre époux; les égaux seuls peuvent être unis par une amitié parfaite. — [3] Liv. I, ch. XXX, 3. — [4] *Amphytrion.*

surtout dans leur intérêt. Avant lui et après Montaigne, Charron proteste contre la fausse opinion qui fait de la situation de mari trompé un si terrible mal, et demande s'il y a une plus grande folie « que d'estimer moins une personne pour le vice d'autrui qu'il n'approuve pas[1] ». Voilà un conseil pour les maris. Il est inutile d'en donner aux femmes ; la jalousie leur est trop naturelle, quoique leur intérêt leur prescrive de toujours fermer les yeux[2].

Charron s'attache à cette puissance paternelle attaquée par Montaigne, et défendue par Bodin avec une égale vivacité. Il croit qu'elle serait nécessaire pour tenir les enfants en crainte, punir leurs fautes sans les publier, assoupir les différends de famille, et il en déclare l'abolition funeste aux républiques[3]. Dans d'autres passages, le disciple de Montaigne reparaît. Peut-il être question de puissance pour cette vieillesse si faible, si méprisable, qui ne doit chercher que l'affection, « car le commandement et la crainte ne sont plus ses armes[4] » ! Le père doit, de son vivant, faire participer ses enfants à l'administration et à la jouissance de ses biens, s'ils en sont capables, à sa mort, leur laisser ce qu'il possède, selon la loi du pays[5]. Il n'y a pas beaucoup de publicistes assez inconséquents pour demander le rétablissement de la puissance paternelle et condamner le testament.

Charron n'a guère fait que s'inspirer de Montaigne pour tracer les obligations des parents[6] : « Les pa-

[1] Liv. I, ch. VI, 4 et 9. — Liv. III, ch. XXXV, 3. — [2] Liv. III, ch. XXXV, 4. — [3] Liv. I, ch. XLIII, 2 et 3. — [4] Liv. I, ch. XXXV, 5. — Liv. III, ch. XIV, 38 et 39. — [6] Tout le chap. XIV du liv. III.

rents, dit-il, sont doublement obligés à ce devoir (d'éducation), et parce que ce sont leurs enfants et parce que ce sont des plantes tendres et l'espérance de la république. C'est cultiver sa terre et celle du public ensemble. » Ce dernier intérêt fait regretter que l'éducation soit entièrement abandonnée aux parents, et que tous les enfants ne soient pas élevés de même, suivant l'ordre de l'État. Charron n'a pas le tact judicieux de son maître; aussi prétend-il donner des préceptes même pour la conception et la grossesse; mais, après la naissance, il retrouve un guide et marche plus sûrement. Il n'est pas le premier qui fasse aux mères une loi de nourrir elles-mêmes les nouveau-nés. Quant à l'éducation, nous n'avons pas à esquisser un système qui n'a rien d'original sur un sujet qui ne rentre pas tout à fait dans notre cadre. Disons seulement qu'il tend à former le sage, comme le comprend Charron, maître de son jugement et de sa volonté, en recourant le moins possible à l'autorité, en habituant l'enfant à se cultiver soi-même par la lecture et surtout par la réflexion.

Les parents doivent se montrer doux et tendres avec leurs enfants. C'est mal remplir le devoir d'éducation que d'y employer la rigueur, « les coups, les injures, comme il se fait au collége ». Qu'on les traite libéralement, usant de douces remontrances, de manière à « engendrer au cœur les affections d'honneur et de pudeur ». Que les pères ne refusent pas ce nom même qui leur appartient, qu'ils ne montrent pas toujours leur autorité et leur mor-

gue, qu'ils ouvrent leurs bras à leurs enfants, qu'ils laissent servir leur fortune aux plaisirs de ceux-ci.

La douceur et l'abandon ne sont que les apparences de l'affection. Quant à l'affection elle-même, elle n'est pas due au titre d'enfant, mais seulement aux qualités naturelles et acquises qui apparaissent peu à peu. Comme Montaigne, Charron dispense de l'affection envers les fils infirmes ou laids, en conformité de la volonté divine qui les a disgraciés, pourvu qu'on garde, même dans le refroidissement, de la modération et de la justice[1].

Charron traite avec un moindre détail des devoirs imposés aux enfants; il les considère à la fois comme plus étroits pour ceux-ci, comme moins importants pour le public que les devoirs des parents[2].

Il distingue à son tour deux espèces d'amitié, l'une parfaite, « à peine bien conçue par imagination », l'autre commune et imparfaite. Nous ne reproduirons pas, même en résumé, un parallèle emprunté à un auteur que nous avons déjà étudié. La seconde oblige à aimer, mais sans jamais sacrifier la piété, la vérité, la vertu ; ceux qui la ressentent se réservent la faculté de haïr plus tard; ils secourent leurs amis sans en être priés, ils se gardent de leur être importuns. Obligations et restrictions sont également inconnues dans l'amitié parfaite où deux âmes sont confondues sous l'empire de la vertu, au point de n'en former plus qu'une seule[3].

[1] Liv. III, ch. xi, 17. — [2] Ibid., 40. C'est une idée empruntée à du Vair. — [3] Liv. III, ch. vii, 4, 7 et 8

Le meilleur office d'amitié, c'est « l'admonition ». Il faut aimer sainement pour courir le danger de blesser un ami par intérêt pour lui[1]. Charron prétend donner un conseil pratique ; il s'agit donc ici de la deuxième espèce d'amitié. Mais celle-ci est-elle assez solide pour supporter, sans se rompre, le choc toujours redoutable d'une admonition, fût-elle la plus utile du monde à celui qui la reçoit?

Après l'amitié, mentionnons la relation spéciale créée par le bienfait, la reconnaissance, qui n'en est pas moins strictement obligatoire pour être parfois embarrassante[2].

Il est permis, il est indispensable de former les liaisons diverses dont nous venons de parler, mais le sage n'en dépend pas[3]. Toutes les personnes envers qui nous sommes enchaînés par des devoirs spéciaux, époux, parents, enfants, amis, nous pouvons les perdre. Leur perte inspire un chagrin que Charron condamne et veut consoler en même temps. C'est pour soi-même qu'on pleure et non pour ceux qui ne sont plus ; effet d'égoïsme et de faiblesse ! Qu'on se fasse d'autres amis : « L'amitié est un des plus grands biens de la vie, aussi est-il des plus aisés à acquérir[4]. » Ce n'est évidemment pas de l'amitié parfaite que Charron entend parler ici. Mais est-ce la peine d'avoir si longtemps étudié l'âme humaine, pour feindre d'ignorer qu'il est d'inconsolables chagrins, des pertes irréparables? La con-

[1] Liv. III, ch. IX, 1. — [2] Liv. III, ch. XI, 15 et suiv. — [3] Li III, ch. VI. — [4] Liv. III, ch. XXVII.

stance des stoïciens et l'égoïsme de Montaigne ont ici mal inspiré le moraliste.

Charron s'occupe enfin, mais très-brièvement, des relations qui doivent exister entre les maîtres et les serviteurs. Aux premiers il recommande l'humanité; il engage les seconds, non-seulement à l'obéissance, mais encore à la fidélité du cœur, au dévouement[1]. Il condamne naturellement l'esclavage[2].

Dans la morale publique, nous trouvons en premier lieu les devoirs des princes : « Leur vie, pour être innocente, est infiniment laborieuse[3]. »

Après la connaissance de leur état, « la première des choses requises est la vertu[4] », d'abord parce qu'il convient que les plus haut placés soient les meilleurs, et surtout parce qu'ils doivent ménager leur réputation et donner le bon exemple. Charron ne fait plus ici de la morale désintéressée; il est vrai que le chapitre est consacrée à la prudence politique.

Il recommande spécialement la piété, la justice, la vaillance, la clémence.

La piété prescrit au prince, non-seulement de craindre et d'honorer Dieu, comme tout autre homme, pour son salut, mais encore de conserver la religion dans un intérêt politique. Ceux qui craignent Dieu n'attentent pas au pouvoir et tout changement apporté au culte entraîne un changement dans l'État[5].

[1] Liv. III, ch. xv. — [2] Liv. I, ch. xliv. — [3] Liv. I, ch. xlv, 7. — [4] Liv. III, ch. xi, 2, et pour tout ce qui suit, même chapitre. — [5] Cf. liv. III, ch. xvi, 1.

Le prince n'est pas dispensé d'obéir à la justice, comme on a osé le soutenir quelquefois ; le devoir est plus rigoureux pour celui dont le pouvoir est plus étendu ; un prince juste observe les lois de Dieu et de la nature ; l'une de ces lois l'astreint à tenir ses promesses, excepté dans les cas où les particuliers pourraient être dégagés des leurs, et même celles de ses prédécesseurs, si elles tournent au profit du public ou s'il est l'héritier de ceux qui les ont faites[1]. Ici Charron résume encore Bodin. Les lois faites par le prince ne l'obligent pas avec la même force que ses promesses, parce que le propre droit de la souveraineté lui permet de les changer « à son plaisir »; mais son honneur et son intérêt lui prescrivent de s'y tenir tant qu'elles sont en vigueur[2]. Il veille à ce que bonne justice soit faite à ses sujets ; c'est sa principale dette envers eux[3], aussi ne prend-il point parti entre les diverses factions[4]; il dirige toutes ses actions vers le bien public, sans songer à son profit particulier[5].

Une des parties où il est le plus important et le plus difficile d'observer la justice est celle des finances. Charron distingue les moyens légitimes et les moyens illégitimes de remplir le trésor. Il blâme fortement tout trafic fait par le prince, surtout celui des honneurs. Si les emprunts ne peuvent être remboursés qu'au moyen d'impôts nouveaux, il ne veut pas qu'ils soient levés sans le consentement

[1] Liv. III, ch. XVI, 3. — [2] Liv. III, ch. XVI, 4. — Cf. liv. I, ch. XLV, 3. — [3] Liv. III, ch. XVI, 6. — [4] Liv. III, ch. IV : VIII, 2. — [5] Liv. III, ch. XVI, 7.

des sujets; il exige que les impôts destinés à les amortir soient réels, non personnels, de manière à peser sur les nobles, et que la répartition en soit parfaitement égale.

La justice ne permet pas de faire la guerre aux princes voisins, si ce n'est pour une cause légitime, c'est-à-dire, la défense de soi-même ou de ses alliés, et afin d'obtenir la paix et le repos[1]. Ajoutons que c'est une noble entreprise que de soustraire un peuple étranger au joug d'un oppresseur[2]. Il est moins beau, mais il est si utile qu'il peut devenir nécessaire, et par conséquent permis, de faire la guerre au dehors pour se débarrasser des citoyens turbulents.

La justice est moins étroite pour les souverains que pour les particuliers. Sans doute il n'est jamais permis aux premiers d'être perfides et tout à fait injustes, mais ils peuvent mêler l'utile et l'honnête à trois conditions : que le bien public l'exige, que ce soit pour se défendre et se conserver, non pour attaquer et s'agrandir, enfin que ce soit avec mesure et discrétion. La défiance, qui n'est pas nécessaire aux particuliers, la dissimulation, qui leur est défendue, sont indispensables aux princes. Quand ils en viennent à l'action, ils peuvent gagner les capitaines, les conseillers, les amis, jusqu'aux femmes des ennemis ou des sujets suspects, non des alliés ou des amis ; il est moins sûr que les subtilités, les équivoques, les belles paroles et promesses soient

[1] Liv. III, ch. III, 20 et 21. — [2] Liv. III, ch. XVI, 11.

licites; mais, « en cas de nécessité grande, temps trouble et confus, pour promouvoir le bien, pour détourner un grand mal de l'État et contre les méchants, ce n'est pas grande faute, si c'est faute ». Charron absout la plupart de ses contemporains. Il énumère ensuite un certain nombre de faits, plus honteux, « parce qu'ils tiennent beaucoup de l'injustice avec quelque grain mêlé de justice ». Il cite des sentences qui servent à les excuser, se garde lui-même de les condamner et ajoute, comme Montaigne, « pour la justification ou diminution de leurs fautes, que, se trouvant les princes en telles extrémités, ils ne doivent procéder à tels faits qu'à regret et en soupirant. »

On demande si, à la guerre, il est permis au prince d'user de ruses. Charron, moins scrupuleux que Montaigne, n'hésite pas à répondre : « La guerre a naturellement des priviléges raisonnables, au préjudice de la raison. En temps et lieu est permis de se prévaloir de la sottise des ennemis aussi bien que de leur lâcheté[1]. » La guerre civile donne apparemment les mêmes priviléges que la guerre étrangère, car le moraliste permet au prince de calmer une sédition par de belles promesses, en termes ambigus, et de ne pas les tenir, parce qu'elles lui auront été injustement extorquées[2].

La troisième vertu du prince est la vaillance, « sans laquelle à peine mérite-t-il le nom de prince. »

[1] Liv. III, ch. III, 38. — [2] Liv. III, ch. IV : IX. 2.

La quatrième est la clémence; Charron en fait un grand éloge dans la première partie de la prudence politique, « qui est de la prévision »; mais, une fois venu à la seconde, « qui est de l'action », c'est la sévérité qu'il recommande[1].

A ces quatre essentielles vertus, il ajoute la libéralité, la modération dans la colère, la dignité dans es mœurs. Il semble, du reste, ne parler de la libéralité que pour en blâmer l'excès et en signaler les dangers; il la montre blessant et ruinant le peuple, menant droit aux exactions, aux impôts exagérés, aux confiscations : « Elle se porte bien avec la tyrannie même. » Il se plaint qu'on l'enseigne aux jeunes princes : « car il est dangereux d'imprimer la libéralité en celui qui a de quoi fournir autant qu'il veut aux dépens d'autrui. » Un peu plus loin, il dit avec une énergie bien rare dans son livre : « Les grandes libéralités et donations démesurées envers quelques particuliers mignons, les grands bâtiments superbes et non nécessaires, sont odieux aux sujets qui murmurent qu'on en dépouille mille pour en vêtir un, que l'on piaffe de leurs substances, l'on bâtit de leur sang et leur sueur. »

Charron passe presque entièrement sous silence la conduite privée du prince[2]. Sans doute il le renverrait à ce qu'il dit des particuliers. Il est assez remarquable qu'il ne dise rien de la chasteté, recommandée par Bodin dans un intérêt tout politique. Avait-il peur de blâmer indirectement Henri IV ?

[1] Liv. III, ch. III, 5. — [2] Voy. seulement liv III, ch. II, 15 et liv. III, ch. III, 13.

Auprès du prince sont les conseillers ; au-dessous de lui, avant d'arriver au peuple, se trouvent ceux qui remplissent des fonctions publiques, les magistrats, les officiers.

Aux conseillers, Charron demande la fidélité, la prudence, la liberté, la fermeté, la discrétion[1]. C'est à eux qu'il appartient de remplir envers les princes ce devoir d'admonester, le premier de tous entre amis du même rang[2].

Les premières questions qui se présentent à propos des fonctions publiques sont celles-ci: Est-il permis de les rechercher? quand faut-il les accepter? Comme tous les moralistes, Charron condamne l'ambition en elle-même; il reconnaît cependant qu'elle peut être utile au public, parce qu'elle pousse aux belles actions ; mais elle lui est funeste, quand, au lieu de tendre à la gloire, elle aspire à la grandeur et au commandement; elle conduit alors au crime[3]. Que devons-nous faire? « Si l'on nous présente une charge dont nous soyons capables, acceptons-la modestement et l'exerçons sincèrement[4]. » Acceptons-la modestement sans l'avoir briguée, à plus forte raison sans l'avoir achetée, après nous y être préparés en réglant nos passions[5], après nous être soigneusement examinés nous-mêmes[6]. Exerçons-la sincèrement, sans ostentation, sans autre vue que de remplir un devoir[7].

[1] Liv. III, ch. II, 17. — [2] Liv. III, ch. IX, 2. — [3] Liv. I, ch. XXII, 1, 5 et 6. — [4] Liv. III, ch. XLII, 3. L'antithèse est empruntée à du Vair. — [5] Liv. III, ch. XVII, 2. — [6] Liv. II, ch. IV, 2. — [7] Liv. III, ch. XLII, 3.

Les obligations du magistrat sont doubles. Il en a envers le souverain ; il en a envers les particuliers. Sur l'étendue de l'obéissance due au premier, Charron répète ce qu'a dit Bodin : exécuter les lois générales comme les mandements spéciaux ; attendre pour ceux-ci un second ou un troisième ordre, après avoir présenté les remontrances, quand ils sont contraires au droit et qu'ils ne contiennent pas la clause dérogatoire, quand ils blessent l'intérêt public ou que la religion du prince a été surprise ; quitter sa charge au contraire et tout souffrir plutôt que de se prêter à la violation des lois divines ou naturelles ; enfin passer condamnation sur les crimes commis par le prince plutôt que de « l'irriter et perdre tout » comme fit Papinien. N'oublions pas ce conseil que rapporte Charron : « Aucuns sont d'avis de les choisir (les officiers) d'une douce et médiocre vertu, car les outrés et les invincibles qui se tiennent toujours sur la pointe et ne veulent rien quitter, ne sont communément propres aux affaires[1]. » La partie des devoirs envers les sujets ne contient rien de remarquable, si ce n'est une exhortation nouvelle à la sévérité[2].

L'élève de Montaigne tient par-dessus tout au respect de l'ordre établi, dans toutes ses parties ; d'après lui, le suprême devoir des citoyens est de le maintenir : « Il n'y a rien plus grand en ce monde que l'autorité qui est une image de Dieu, un messager du ciel[3]. » La loi des lois, la règle des règles

[1] Liv. III, ch. II, 19. — [2] Liv. III, ch. XVII, 3 et suiv. — [3] Liv II, ch. VIII, 1.

« est de suivre et observer les lois et coutumes du pays où l'on est ». Le fondement de leur autorité, ce n'est pas la raison, c'est leur existence même; celui-là pèche qui leur obéit, parce qu'elles sont justes, car il usurpe le droit de les juger. Toute innovation est à éviter; le bien en est douteux, le mal en est certain. Quel orgueil que de troubler un État pour établir ses opinions[1] ! Les changements ne doivent être introduits dans l'ordre législatif qu'en cas de nécessité ou pour une évidente et grande utilité; encore doivent-ils y être faits insensiblement[2]. Mais, s'il ne faut pas détruire les lois, il est permis de les tourner : « car il vaut mieux leur faire vouloir ce qu'elles ne peuvent, puisqu'elles ne peuvent ce qu'elles veulent[3] ».

Au premier abord, rien de plus facile que le devoir qui vient d'être indiqué, mais il devient embarrassant en plus d'une circonstance, au milieu des factions qui se disputent le pouvoir, si elles en viennent à la sédition, si cette dernière se transforme en rébellion, enfin quand la guerre civile, le plus grand des maux, éclate dans le pays. Ceux qui sont libres de tout engagement doivent-ils en contracter un ? Charron hésite; cependant « il lui semble que les hommes illustres peuvent et doivent se ranger du parti qu'ils jugeront le meilleur ». Comment discerner le meilleur parti ? La difficulté est grande quelquefois, « et puis il y a plusieurs choses à penser outre la justice et le droit des parties ».

[1] Ibid., 7. — [2] Liv. II, ch. III, 7. — [3] Liv. III, ch. IV : XI.

Ici le moraliste ne s'occupe pas du grand nombre et, s'il dit un peu plus loin en termes généraux, que « la neutralité n'est ni belle ni honnête », il entend parler de l'indifférence, il songe à la pensée, non à l'action, car il propose comme exemples « ceux qui sont communs aux actions, offensifs à nuls, officieux et gracieux à tous, se complaignant du malheur commun. » Une fois engagé dans un parti, il convient de s'y comporter avec modération, s'abstenant de participer aux excès, gardant l'indépendance de son jugement à l'égard des amis comme des ennemis[1].

L'ordre établi est représenté par la personne du prince. Les sujets ont trois devoirs envers lui : l'honorer comme portant l'image de Dieu, lui obéir, lui souhaiter toutes sortes de prospérités et prier pour lui[2]. Le second est peut-être le plus important que contienne la morale publique, car « est beaucoup plus dangereux le déni d'obéir ou le mal obéir que le mal commander[3] ». Les imperfections du prince ne dispensent pas de l'obéissance ; elles en font un salutaire exemple pour la postérité[4]. Quant au troisième devoir, il expire à la mort du prince ; alors il peut être jugé par chacun ; il devrait être jugé publiquement : « Ce que justice n'a pu sur sa tête, c'est raison qu'elle l'ait sur sa réputation et sur les biens de ses successeurs[5]. » Est-ce raison, en effet ? Si les souverains apprennent de Montaigne et de Charron à mépriser la postérité, dont l'opinion n'ira

[1] Liv. III, ch. IV : XII. — [2] Liv. III, ch. XVI, 9. — [3] Liv. I, ch. XLI, 7. — [4] Liv. III, ch. XVI, 12. — [5] Ibid.

pas les réveiller dans le tombeau, qu'importe cette juridiction reconnue aux consciences ou conférée à un tribunal sur leur réputation? Il est vrai que les philosophes peuvent prendre les hommes tels qu'ils sont et mettre à profit les sentiments dont ils blâment le principe et reconnaissent l'existence, comme le désir de la louange, la crainte du blâme. En revanche, la seconde sanction ne peut se justifier d'aucune manière ; c'est un singulier moyen de punir une personne que de frapper exclusivement ses successeurs.

Ce que nous venons de dire montre assez quel est, d'après Charron, l'unique fondement des devoirs envers le prince: c'est l'utilité publique.

Faut-il traiter le tyran comme le prince? Nous retrouvons ici Bodin. Le tyran est d'abord celui qui usurpe le pouvoir : qu'il en use bien ou mal, on doit lui résister de toute manière, par voie de justice, si l'on peut, sinon par voie de fait. Il est vrai que, une fois le tyran installé et reconnu, la sagesse prescrit de le souffrir et de lui obéir pour n'exciter pas la guerre civile[1]. Le même nom est donné au prince légitime qui abuse de la souveraineté. Est-ce en violant les lois divines et naturelles[2]? Il n'a plus droit à l'obéissance, mais tout ce qu'il est permis de faire, c'est de souffrir ou de s'enfuir. Est-ce en se portant aux derniers excès sur les biens et sur les personnes de ses sujets? Ceux-ci n'en sont pas moins tenus aux trois devoirs envers lui. Enfin

[1] Liv. III. ch. IV : IX. — [2] Cf. liv. III, ch. III, 9.

est-ce pour changer la forme de l'État? La résistance en justice ou par voie de fait est permise, imposée, mais seulement aux tuteurs naturels de l'État, aux électeurs, aux princes, aux états généraux[1].

L'inégalité des rangs dans la société produit la diversité des obligations. Les grands veillent d'une part au maintien de l'État et à la défense du prince, d'autre part ils protégent les petits ; abuser de ceux-ci, « de leurs corps et biens, est chose contraire à la vraie grandeur et noblesse. Les petits s'inclinent devant tous les grands ; à ceux d'entre eux qui sont bons, ils doivent de plus l'inclination du cœur qui est estimer et aimer[2]. »

Tels sont, en résumé, les devoirs que la morale privée ou publique impose à l'homme envers ses semblables. Mais toute relation produit une obligation pour lui. C'est manquer à la morale que mépriser les animaux, « en abuser et exercer cruauté, chose qui rejaillit contre le maître commun et universel qui les a faits, qui en a soin et a dressé des ois pour leur bien et conservation[3] ».

V. — DES PASSIONS ET DES VERTUS

Ce qu'il nous reste à étudier des doctrines morales de Charron est contenu dans la théorie des passions et dans celle des vertus. Nous avons déjà beaucoup emprunté à l'une et à l'autre, et, forcé

[1] Liv. III, ch. XVI, 9. — [2] Liv. III, ch. XVIII. — [3] Liv. I, ch. VII. 5.

d'abandonner l'ordre de l'écrivain pour éviter ses redites, nous avons à peu près épuisé d'avance notre dernière partie.

A vrai dire, ces deux théories se confondent l'une dans l'autre. On peut à son gré prendre la morale par les passions à éviter ou par les vertus à pratiquer. Charron veut d'abord délivrer l'âme des mouvements tumultueux comme des fausses opinions, mais la vie ne se compose pas de deux parties distinctes, l'une où l'on débarrasse le terrain des impuretés qu'y a déposées la nature, l'autre où l'on y élève le solide édifice de la sagesse : l'ordre de l'auteur n'est pas celui de Dieu. Ce sont les circonstances, c'est la peine de chaque jour qui fournissent en même temps à l'élève de la philosophie l'occasion de fuir ou de dompter le mal et de faire le bien.

Le moraliste énumère quinze passions. Il emprunte à la scolastique et à la théologie la division des quatre vertus : la prudence, la justice, la force, la tempérance; il répète ou rappelle, à propos de la force, par exemple, ce qu'il a dit de l'amour charnel, de l'ambition. C'est à la théorie des vertus qu'il faut s'attacher, de préférence à celle des passions. C'est là que Charron dépose la conclusion et enferme le fruit de son enseignement.

Les quatre chapitres de la prudence[1] contiennent les règles imposées, soit aux princes, pour le gouvernement des États, soit aux particuliers, « pour les

[1] Liv. III, ch. I-IV.

affaires difficiles et les mauvais accidents tant publics que privés. » Les préceptes qui font l'homme habile s'y mêlent aux principes qui le font vertueux. Les premiers sont étrangers à notre sujet; les seconds nous sont déjà connus.

Dans la partie consacrée à la justice, nous retrouvons les devoirs de l'homme.

Une des parties importantes de la justice est le respect de la foi donnée. Le disciple de Montaigne dit, comme lui, « que la foi est lien de la société humaine, fondement de toute justice, et que surtout elle doit être religieusement observée[1] ». Il lui emprunte un développement sur la perfidie et le parjure, plus exécrables que l'athéisme. Il n'est pas permis de manquer à sa promesse quand on avait le pouvoir de la faire, qu'elle a été faite à celui qui pouvait la recevoir, qu'elle est juste et peut être mise à exécution. Charron, cependant, en cas de dol, de violence ou d'erreur, tend à prononcer la nullité, à moins qu'il n'y ait eu confirmation avec serment; encore autorise-t-il celui qui a juré à poursuivre en jugement réparation du dol ou de la violence, après avoir exécuté. Un autre point où la promesse ne lie point est celui où la partie qui la recevait a demandé une garantie[2]. Voilà, chez le disciple, une tolérance que le maître n'eût pas admise; pour rester d'accord avec le second, le premier eût dû se borner à dire : « L'on est bien plus prisonnier sous la parole que sous la clef. Il vaut

[1] Liv. III, ch. VIII, 1. — [2] Ibid., 4.

mieux être attaché par les liens civils et publics que par la loi d'honnêteté et de conscience[1]. » Encore généralise-t-il, peut-être à tort, ce que Montaigne a révélé de ses propres dispositions.

Valable à l'origine, la promesse cesse d'être obligatoire, quand celui qui l'a reçue manque lui-même à sa parole[2].

L'intérêt public autorise-t-il les fausses promesses? « Platon permet, et le style est tel, en plusieurs endroits, d'attirer par fraudes et fausses espérances de faveur ou pardon, le criminel à découvrir son fait. C'est par injustice, piperie et impudence vouloir arriver à la justice[3]. » Mais cette pratique, mauvaise par elle-même, le moraliste la cite comme exemple des cas où il faut se servir de mauvais moyens en vue d'une fin légitime, et il déclare que la justice « ne peut subsister et être en exercice sans quelque mélange d'injustice ».

Nous avons vu qu'il permet au prince d'apaiser une sédition en promettant sans tenir.

« A l'observation de la foi, appartient la garde du secret d'autrui[4] ».

Elle-même se rattache à une obligation non moins étroite, le respect de la vérité. Il y a trois manières de blesser la vérité : la flatterie, particulièrement dangereuse pour les princes et pour les femmes ; le mensonge, déshonorant, parce qu'il est lâche, si pernicieux pour la société humaine qu'il le faudrait

[1] Liv. III, ch. XI, 15. — [2] Liv. III, ch. VIII, 4. — [3] Liv. I, ch. IV, 7. — [4] Liv. III, ch. VIII, 8. — Cf. liv. III, ch. XLIV, 8.

poursuivre à fer et à feu[1]; enfin, la dissimulation, qualité naturelle des courtisans, indice d'une âme basse, permise seulement aux princes dans l'intérêt de l'État, aux femmes dans l'intérêt des bienséances. Il est à peine besoin de dire que le devoir de la vérité n'empêche pas de contraindre ses vices naturels, et n'oblige pas de révéler bien des choses qui doivent être cachées[2].

La franchise trouve une pénible mais honorable occasion de se montrer dans la confession des fautes qu'on a commises. On devrait s'habituer à faire connaître ses mœurs et ses opinions : « Ce seroit un moyen de ne rien faire ni penser qui ne fût honnête et publiable. » La franchise de la vie s'ajouterait à celle du langage[3].

L'opiniâtreté est encore une offense à la vérité, en même temps « qu'un signe ordinaire de bêtise et d'ignorance accompagnée de folie et d'arrogance[4] ». Il faut reconnaître la vérité dès qu'elle se présente. On sait combien Charron tient à ce que l'âme soit libre, universelle, prête à accepter tout ce qui se montre à elle, même en la surprenant.

Aussi l'un des plus grands soins de ceux qui président à l'éducation des enfants doit-il être de détruire en eux toute disposition au mensonge et à l'opiniâtreté[5].

Les deux dernières vertus, la force et la tempérance pourraient être réunies en une seule, la con-

[1] Cf. liv. III, ch. XLIV, 3, à propos de la tempérance. — [2] Liv. III, ch. X. — [3] Liv. II, ch. III, 19. — [4] Liv. I. ch. VII, 8 et liv. II, ch. IX, 9. — [5] Liv. III, ch. X, 5

stance[1]. Le terme paraît emprunté à la langue du stoïcisme; le développement est presque tout entier emprunté à sa doctrine. C'est contre les maux de tout genre que s'exerce particulièrement la force proprement dite; c'est au milieu des biens et des plaisirs que la tempérance est nécessaire.

La force est mieux nommée vaillance ; Charron reprend ici l'expression de Montaigne; il a, comme ce dernier, soin de faire observer qu'il ne s'agit pas de la vaillance militaire, la plus pompeuse, la moins glorieuse, commune aux bêtes et aux hommes, supérieure chez celles-là, mais de la vaillance philosophique, d'une fermeté d'âme qui n'a rien de commun soit avec la force corporelle, soit avec la vile industrie de l'escrime, et qui n'est fondée que sur le devoir, non sur la passion ou sur l'intérêt; le sage, du reste, ne peut éviter un tressaillement au premier coup et cherche à détourner le mal avant de le combattre; les stoïciens l'ont ainsi décidé[2].

Les maux auxquels la force tient tête sont externes ou internes. Les premiers sont eux-mêmes ou publics ou privés; les uns et les autres doivent être supportés avec résignation, puisque les subir est une loi de notre nature[3]. Les maux publics sont envoyés par Dieu; en murmurer est une impiété comme une folie; il faut les accepter et l'on se console même, en songeant que l'on n'est pas seul à souffrir. Quant aux maux privés, le premier remède est de les apprécier d'après les règles de la sagesse,

[1] De la force, *préface* du ch. XIX, liv. III. — [2] Liv. III, ch XIX. — [3] Liv. II, ch. VII, 13.

non d'après les vulgaires préjugés. L'homme de bien ne peut souffrir une injure[1]; le mal de l'exil est seulement dans l'opinion[2]; l'infamie elle-même n'est pas à craindre, tant est grande la vanité des jugements populaires[3]. Il n'en est pas de même de la douleur physique[4], de l'extrême misère[5]. Il suffit d'adoucir les maux véritables par la diversion[6]; la souffrance finit par diminuer et par disparaître, grâce à l'habitude, chez le vulgaire, à la méditation, chez le sage[7]. Enfin il est possible d'en tirer avantage pour s'exercer, se retenir ou se corriger[8].

Les maux internes sont les passions. Il n'est pas toujours indispensable de lutter avec elles. Il en est contre lesquelles on peut essayer de la diversion, comme la tristesse[9], qu'il est prudent de satisfaire légèrement, au lieu de se ronger soi-même en les contenant, comme la colère[10], bien qu'il vaille mieux les dompter, si l'on en a la force. Ne leur laissons pas les beaux prétextes dont elles se parent quelquefois : « Mais quoi, direz-vous, la vertu verra-t-elle l'insolence du vice sans se dépiter? Aura-t-elle si peu de liberté qu'elle ne s'ose courroucer contre les méchants? La vertu ne veut point de liberté indécente ; il ne faut pas qu'elle tourne son courage contre soi, ni que le mal d'autrui la puisse troubler[11]. » Le sage est impassible. Nous avons vu avec quelle sévérité Charron proscrit la compassion en recommandant

[1] Liv. III, ch. xx. — [2] Liv. III, ch. xxiv. — [3] Liv. III, ch. xxxi. — [4] Liv. III, ch. xxii. — [5] Liv. III, ch. xxv. — [6] Liv. III, ch. iv, 12. — [7] Liv. II, ch. vii, 17 et 18. — [8] Liv. III, ch. xxi. — [9] Liv. III, ch xxix. — [10] Liv. III, ch. xxxi. — [11] Liv. I, ch. xxvii, 5.

l'assistance. Qu'on se garde de tout excès. Ainsi l'avarice « est passion vile et lâche des sots populaires » et Charron la combat avec des raisonnements et des arguments aussi lourds dans ses écrits que spirituels chez d'autres, en soutenant sérieuse ment, avec du Vair, que l'or est méprisable, puisque la nature l'a placé sous nos pieds et a rendu stérile la terre où elle est enfermée. Mais il ne faut pas non plus rejeter la richesse, et par là « refuser les moyens de bien faire et pratiquer plusieurs vertus ». Se gouverner est plus difficile dans l'abondance que dans la pauvreté; celle-ci ne réclame qu'une seule vertu, la fermeté; celle-là en demande plusieurs : la tempérance, la modération, la libéralité, la diligence, la prudence. Mais se dépouiller, c'est faiblesse d'âme; Sénèque lui-même l'atteste[1].

Le moraliste fait valoir la force qui sert à dompter les passions, en montrant au fond de celles-ci, non-seulement la faiblesse, mais encore la lâcheté. Comme Montaigne, il soutient que la cruauté vient de la couardise[2]. Si l'on tue son ennemi, c'est pour se débarrasser, non pour se venger de lui, car il vaudrait mieux lui faire sentir la souffrance[3].

Le rôle de la tempérance est de modérer les jouissances et non de les interdire, car la morale elle-même enseigne à vivre, c'est-à-dire à jouir de la vie : « Volupté est une perception et sentiment de ce qui est convenable à nature » ; les épicuriens ont décrié comme à plaisir leur doctrine en donnant ce

[1] Liv. I, ch. xxxiii. 3 et 4 — [2] Liv I, ch. xxxii, 2. — [3] Liv. I ch. xxxi, 5.

nom au calme parfait, à la privation du mal où réside, selon eux, le souverain bonheur. Charron n'adopte pas cette définition, mais il ne la rejette pas tout à fait, « car ce chatouillement qui semble nous élancer au-dessus de l'indolence ne vise qu'à l'indolence comme à son but »; l'appétit ne tend qu'à l'apaisement du désir. Faut-il condamner la volupté? Il est bien des jouissances de différentes sortes. La sagesse nous apprend à nous y gouverner par la tempérance. Elle ordonne de rejeter celles qui ne sont pas naturelles, dont on abuse, ou qu'on se procure par des moyens factices. Pour que les jouissances naturelles elles-mêmes soient légitimes, il faut qu'il n'en résulte aucune offense pour autrui, qu'on ne se nuise pas à soi-même, qu'on les goûte avec modération[1].

Nous remarquerons dans cette partie ce qui regarde l'amour des sens : « Ce qui le fait tant décrier, c'est que très-rarement y est gardée modération », c'est que des maux terribles le suivent souvent. Les hommes ont corrompu une chose que la nature avait faite excellente, et qui se retrouve dans sa pureté chez les bêtes. Singulier exemple à proposer quand on ajoute à titre de reproche : « L'art humain trouve meilleure toute autre entrée que par la porte et légitime voie, ou tout autre moyen écarté que le commun du mariage[2]. » En somme, Charron reconnaît d'une manière générale que le sage peut satisfaire entièrement son corps; il trouve en particulier que

[1] Liv. III, ch. XXXVIII. — [2] Liv. I, ch. XXIV, 3.

la continence est fort difficile et peu méritoire[1]. Cependant il rappelle qu'il y a plus de gloire à vaincre la volupté qu'à la posséder; sans doute la continence lui paraît un excès de perfection auquel le vulgaire n'est pas tenu, excepté dans le mariage où elle se confond avec la fidélité[2], et où le moraliste en fait un devoir envers autrui plutôt qu'envers soi-même.

Son indulgence pour la conduite s'étend naturellement au langage. Dans sa préface, il réclame le droit de tout dire : « La faiblesse populaire et délicatesse féminine qui s'offense de cette hardiesse et liberté de paroles est indigne d'entendre chose qui vaille. » Comme son maître, il se plaint que la cérémonie empêche de nommer les choses naturelles et qu'elle ne laisse point parler de ce qu'il est permis de faire[3]. Néanmoins il recommande la chasteté du langage[4]; mais sans doute il ne croit pas y manquer lui-même, et prétend la concilier avec une liberté qui est une loi de la nature.

C'est toujours pour se conformer à la nature qu'il condamne les vêtements, au risque de comprendre la pudeur dans sa condamnation[5]. Il n'admet même pas cette excuse, que les vêtements préservent du froid. Il ne serait pas tout à fait impossible que cette apologie, qui, surtout dans nos climats, serait aussi incommode qu'indécente, lui eût été inspirée par l'antipathie du luxe, dont il avait pu contempler les

[1] Liv. III, ch. XLI, 2. — [2] Ibid., 3. — [3] Liv. I, ch. III, 7. — [4] Liv. III, ch. XLIV, 4. — [5] Liv. I, ch. XIV, 2.

excès sous Henri III[1]. La réaction est assurément excessive.

Nous reconnaissons sans difficulté dans toute cette doctrine sur la continence Montaigne, aux penchants duquel Charron a une fois de plus conformé ses préceptes généraux. Mais, formant ou suivant une doctrine, au lieu d'obéir à un tempérament, il n'apporte pas autant de complaisance que son maître dans l'exposé des idées qui leur sont devenues communes.

Quelle impression doit nous laisser le livre de Charron? Charron ressemble à un homme honnête et crédule, qui n'aimerait rien tant que de vivre de son fonds et qui n'en aurait pas. Un bienfaiteur, inconnu de lui seul, lui ferait passer l'argent nécessaire à sa subsistance, et une heureuse erreur lui permettrait de se croire propriétaire des écus déposés chez lui. Il ferait beau l'entendre dire aux jeunes gens peu réglés qu'il ne faut pas emprunter, qu'il convient d'avoir une fortune, si modeste qu'elle soit, et de s'en contenter; il proposerait son propre exemple. Le respect qu'inspirerait sa bonne foi n'empêcherait pas de sourire, et, afin de suivre ses conseils, on se garderait de le prendre pour modèle. Charron a eu beaucoup de bienfaiteurs; il a sans doute connu l'origine de leurs dons, qu'il encaissait marqués encore à leur effigie. Cet habile homme est cependant parvenu à se persuader qu'il vivait de son propre bien et non d'emprunt, qu'il faisait des écrits qui

[1] Liv. III, ch. XL.

étaient de lui, qu'il avait une philosophie qui était à lui; il a recommandé à tous de garder comme lui l'indépendance de leur jugement et l'originalité native de leur caractère. Sans doute on se trouvera bien de suivre ses recommandations, mais on n'est pas tenu de partager les illusions qu'il se faisait sur son propre compte, et nous pouvons, dans cette vaste collection d'emprunts, rendre à chacun ce qui lui appartient.

Il faut étudier les auteurs dans leurs écrits plutôt que dans leurs imitateurs; il faut chercher le mélange aimable du stoïcisme et du bon sens chez Montaigne, chez du Vair la fermeté stoïque, chez Bodin une grande théorie du droit public, et, en remontant plus haut, chez Plutarque les faits et les observations psychologiques, chez Sénèque les sentences et les règles précises. Mais c'est précisément par son défaut d'originalité que Charron peut nous intéresser; cet imitateur qui a pris des idées de côté et d'autre, sans prendre les fortes et précieuses qualités de ses modèles, vient à la fin du seizième siècle comme pour en donner la conclusion. Il n'a pas de théories propres, mais il reproduit celles qui se sont formées autour de lui et qui sont assurées du succès. Le succès qu'il obtient lui-même montre qu'il est bien inspiré. La docilité de son esprit, qui a besoin de maîtres, ne lui permet pas d'inventer des doctrines qui courraient le risque de rester isolées. L'assemblage confus des autorités auxquelles il s'attache successivement représente assez fidèlement la diversité des influences qui se sont exercées sur ses

contemporains. Ainsi la lecture de la *Sagesse* facilite la tâche de celui qui veut enfin connaître et juger d'ensemble la morale du seizième siècle.

CHAPITRE VIII

DÉVELOPPEMENT ET CARACTÈRE DE LA MORALE AU SEIZIÈME SIÈCLE

Au commencement du seizième siècle, il n'y avait qu'une loi morale, comme il n'y avait qu'une foi religieuse. C'était la même autorité qui les imposait toutes deux en même temps à des esprits soumis et tranquilles. La loi morale était pure, sévère, mais difficile à suivre. Depuis de longues années, les hommes la reconnaissaient, mais ils la violaient souvent, dans la vie privée comme dans la politique. L'Église, chargée de l'enseigner et de la faire observer, avait fini par se relâcher de son zèle; ses prêtres avaient cessé d'instruire les fidèles; leur propre conduite avait diminué l'autorité de leurs prescriptions. Il arrivait, par un étrange abus, qu'on mêlât, qu'on fît même servir la religion à l'immoralité; on cherchait à tromper un esprit simple par des sophismes théologiques, en confondant les sentiments divers réunis sous le nom commun d'amour; les vœux impurs se mêlaient aux prières du matin et du soir, et l'on se gardait d'interrompre les pratiques

pieuses en se livrant aux actes les plus coupables.

Une immense révolution se produisit enfin ; les abus moraux que l'Église n'avait pas su corriger à temps donnèrent l'idée d'attaquer ses dogmes, sa discipline. Érasme se demanda s'il n'était pas possible d'arrêter le désordre des mœurs et de prévenir le déchirement du monde chrétien ; il remettait en lumière et en honneur la partie morale du christianisme, en laissant la partie dogmatique dans une ombre où les dissentiments s'apercevraient si peu, qu'on les croirait effacés, en demandant à l'Église la suppression de ce que sa discipline paraissait avoir d'imprudent ou de gênant. Tous les chrétiens ne devaient-ils pas être d'accord sur les principes moraux? Ces principes n'étaient-ils pas ce qu'il y avait d'essentiel dans la religion si longtemps commune à tous? Vaine tentative! Les questions de dogme excitent trop de passion et ont trop d'importance pour qu'on puisse les éviter ainsi. C'en est fait d'une religion le jour où la partie morale en est détachée comme la seule essentielle, la seule qu'il faille retenir ; elle perd ses titres à l'obéissance quand elle renonce à parler au nom d'un Dieu, et c'est y renoncer que de traiter avec indifférence la théologie. Ce premier essai pour retenir dans l'unité de la morale évangélique ceux que les discussions dogmatiques poussaient vers des Églises différentes devait échouer, et même celui qui en était l'auteur connaissait trop bien la profondeur des convictions et la chaleur des passions religieuses pour en espérer le succès.

Nous pouvons rapprocher du nom d'Érasme celui de L'Hospital. Avec beaucoup moins d'érudition et d'esprit, mais avec la gravité d'un magistrat, avec l'autorité d'un homme politique, L'Hospital parla aussi d'une morale tirée de l'Évangile, commune aux deux partis. Il avait vu trop de luttes pour imaginer qu'il fût possible de rétablir l'unité ; peut-être n'en formait-il pas le vœu, s'il était secrètement attaché à la réforme. Mais, en laissant subsister la diversité d'opinions sur le dogme, il travaillait à une réconciliation purement morale, dont le principal effet devait être la paix par la tolérance au sein de l'État, protestants et catholiques s'entendant au moins pour pratiquer les vertus chrétiennes.

Les sectes nouvelles prétendirent, en réformant la foi, réformer les mœurs. Elles firent tomber les restrictions, excessives ou vaines, disaient-elles, que l'ancienne religion avait apportées à l'exercice de la liberté ; elles assurèrent qu'elles apprenaient à l'homme à faire désormais de cette liberté mieux comprise un usage irréprochable et désintéressé. L'une d'elles, peu contente de la vertu, y ajouta l'austérité. Mais les prétentions et les efforts des réformateurs n'eurent pas tout le succès qu'ils avaient attendu ; ils avaient cru changer l'humanité; quelques hommes seulement puisèrent dans un changement de doctrine une ardeur nouvelle pour la vertu ; un grand nombre gardèrent les habitudes de leur âme et de leur vie.

La lutte s'engagea entre les religions nouvelles et

l'ancienne. Aux maux que celle-ci avait laissés naître, que ne purent faire disparaître celles-là, vinrent s'ajouter ceux que la guerre, la guerre civile surtout, amène toujours avec elle. Un demi-siècle de luttes intestines ensanglanta notre malheureuse patrie, épuisa complétement des ressources, déjà presque consumées en plaisirs et en prodigalités ; la corruption des mœurs fit encore des progrès ; pas un vice ne disparut et beaucoup se développèrent, le fanatisme, qui ne recula devant aucun excès, la cruauté, la perfidie. L'ordre dans l'État était menacé en même temps : l'autorité royale perdait chaque jour sa force et son prestige ; elle en était réduite à ne pouvoir plus protéger le pauvre peuple dans les campagnes où il était offert comme une proie aux pilleries des gens de guerre, aux brigandages des gentilshommes ruinés ; la dynastie et le royaume étaient à la veille de se perdre ; personne n'était sûr du lendemain.

Il sembla nécessaire que la morale rompît avec ces religions diverses, trop ennemies les unes des autres pour avouer des principes communs ; qui avaient des exigences insupportables, mais ne savaient pas les faire respecter ; qui se rendaient odieuses par des luttes sanglantes où se trouvaient exposés les plus modérés et les plus indifférents. Des principes que tout le monde pût accepter et pratiquer, voilà ce que le siècle, enfin lassé de souffrir et peut-être de croire, demandait à grands cris.

La succession qui paraissait s'ouvrir ne pouvait-elle pas être recueillie par l'antiquité ? La renaissance

coïncidait avec la réforme; la sagesse des anciens reparaissait à temps pour donner au monde une règle dont il avait besoin et comme une autre bonne nouvelle. Elle s'exprimait dans le plus magnifique langage; comment les esprits les plus distingués n'auraient-ils pas préféré ses leçons toujours éloquentes et claires aux subtiles distinctions, au mauvais latin de la scolastique? Elle ne faisait entendre que de nobles maximes, elle les montrait appliquées par des héros; on voyait les chrétiens en trop grand nombre et de trop près pour se dissimuler aucune de leurs faiblesses; on ne connaissait au contraire que les grands noms de l'antiquité.

En dehors de l'école où Aristote n'avait pas encore perdu son empire et où Platon commençait à être connu, les deux hommes en qui se personnifiait la morale antique étaient Plutarque et Sénèque, celui-ci que toute personne instruite lisait sans peine en latin, celui-là que la traduction d'Amyot popularisa avec une extraordinaire rapidité.

Que d'exemples dans la vie, que de leçons dans les écrits de Plutarque! Il avait vécu à Rome, on croyait généralement qu'il y avait occupé les plus hautes positions, et l'ambition n'était pas entrée dans son âme; aux honneurs qui l'attendaient encore, à la gloire dont il jouissait déjà, il avait préféré d'obscurs emplois dans sa bourgade, ne songeant qu'à se rendre utile aux siens, à ses chers compatriotes; il avait aimé sa patrie, la Grèce, mais sans se faire d'illusions, sans rêver le rétablissement de la liberté; tout au contraire, il avait ensei-

gné la soumission à un pouvoir contre lequel il eût été impossible de lutter, mais, en même temps, il avait détourné du découragement. La vie privée lui avait offert des douceurs dont il avait su jouir, des devoirs qu'il avait remplis de bonne grâce. Il avait mis le bonheur dans la tranquillité; sa grande tâche avait été d'instruire la jeunesse, de la former d'après lui-même, de la rendre propre à l'action et à la réflexion, laborieuse, patiente, chaste. Il n'avait refusé ni ses consolations ni ses conseils à qui en avait besoin, n'écrivant pas avec l'insupportable dogmatisme d'un chef d'école, combattant les erreurs ou les vices, quand il les rencontrait, avec les armes du bon sens, mais toujours sans système préconçu, sans prétentions outrées. Rien d'exclusif, rien d'excessif. Il avait été le médecin de l'âme chez les Grecs[1].

Vers ce médecin devait aller naturellement un siècle malade, dont le premier besoin était la tranquillité, celle de l'âme, celle de l'État. On était heureux de ne compter qu'avec le bon sens, de n'avoir à faire aucun effort sur soi-même pour croire à la parole de l'auteur, ni même pour se conformer à ses conseils. Par lui était réhabilitée la vie de province que l'ambition faisait déserter pour la cour et que regrettait L'Hospital, la simplicité des mœurs, de la table, des habillements; il rappelait ces affections de famille presque oubliées dans un temps où les haines religieuses et politiques changeaient les

[1] M. Ch. Lévêque, *art. cité.*

enfants *en bêtes furieuses*, comme dit Montaigne. Il apprenait à plier devant la nécessité, à tirer le meilleur parti possible des circonstances les moins heureuses; en toutes choses, il enseignait la rectitude, la modération; de là sa popularité, constatée avec bonheur par l'écrivain[1] qui a délicatement exposé sa morale, ces témoignages d'admiration recueillis dans tous les auteurs du siècle. Ce n'étaient pas seulement les savants qui le lisaient : les dames « en régentoient les maîtres d'école, » dit Montaigne, et le prince qui devait apporter à ses contemporains le calme tant désiré par eux, en faisait son *bréviaire*. Qui ne connaît la prédilection de Henri IV pour Plutarque?

Sénèque ne plaisait pas moins par d'autres côtés. Bien des esprits étaient fort aises de trouver la morale stoïcienne aussi pure qne la morale chrétienne et de pouvoir se demander ce que l'Évangile avait apporté de nouveau..La philosophie ancienne n'avait pas eu besoin d'une révélation pour nous promettre, non qu'elle ferait, après la mort, pénétrer l'âme dans le séjour divin, mais qu'elle l'égalerait aux dieux sur la terre même, sans secours étranger, par la seule force de la science et de la vertu. L'on admirait ceux qui avaient eu le cœur assez haut pour concevoir de si grandes espérances, quoique l'on fût trop pénétré du péché originel pour les partager. On espérait s'approprier cette philosophie qui avait relevé les âmes au temps de Néron où l'on

[1] M. Gréard, *op. cit. Introduction.*

se croyait revenu. Les mêmes hommes, qui eussent désiré la tranquillité de Plutarque, cherchaient à se donner la constance de Sénèque; parmi tant de maux, ils avaient envie de la première, besoin de la seconde. Celle-ci était nécessaire, non-seulement pour les âmes, toujours rares, qui rêvaient d'héroïques dévouements, mais pour le grand nombre qui, ne pouvant échapper aux périls et aux désordres, n'avait d'autre ressource que de se soustraire à la crainte et à la douleur.

Les attaques de Sénèque contre les passions ravissaient ceux qui en sentaient le germe en eux-mêmes et qui surtout en redoutaient les effets chez autrui; ils gagnaient en vertu s'ils en profitaient, en sécurité, si c'étaient les autres. Le philosophe était peut-être excessif dans son austérité, mais il n'en condamnait que plus énergiquement un siècle maudit de ses enfants; il exprimait l'indignation publique. Cette austérité n'était pas suspecte comme celle des diverses religions qui semblaient adoucir, sinon oublier, pour leurs fanatiques partisans, les règles dont elles reprochaient la violation à leurs adversaires. C'était surtout envers le sage que le Portique s'était montré exigeant. Encore avait-il reconnu la force inévitable des premiers mouvements et tempéré quelquefois sa rigueur, au moins dans Sénèque, faisant la part des circonstances difficiles et des caractères faibles, pour se contenter du possible. La vie de Sénèque n'avait pas été exempte de défaillances, mais il les avait rachetées par sa mort courageuse. Enfin ses écrits, comme ceux de Plu-

tarque, abondaient en observations fines et bien exprimées ; sa psychologie était trop exacte pour que sa morale ne dût pas être vraie.

Le développement de la science juridique contribua au succès du stoïcisme. Les jurisconsultes ne se contentaient pas d'étudier le texte des anciennes lois ; ils prenaient l'esprit de ceux qui les avaient écrites. Une grande partie de leur existence intellectuelle appartenait à ce passé païen, d'où ils ne sortaient que pour trouver autour d'eux un régime plein d'iniquités à corriger. Les maîtres de la science avaient embrassé les principes stoïciens, et ces principes pouvaient servir à rectifier dans la société nouvelle ce qui était faux et injuste : double raison pour qu'ils fussent embrassés par les modernes jurisconsultes. Ceux-ci, maîtres à leur tour, en inspiraient l'admiration à leurs innombrables disciples, c'est-à-dire, à tout ce qui dans la jeunesse française pouvait ou voulait s'instruire. Après avoir quitté l'école, on n'abandonnait aucune des études qu'on y avait faites, et, dans les écrits comme dans les discours, à propos des lois et des coutumes comme à propos de la pure morale, on invoquait encore les leçons et l'autorité du Portique.

Si la jurisprudence contribua à répandre la morale stoïcienne, la morale antique en général ne dut pas moins au mouvement poétique de la Pléiade, qui n'était lui-même qu'un épisode important et un peu tardif dans le grand mouvement de la renaissance. Les esprits furent portés à attendre de l'antiquité la règle des mœurs comme celle du goût.

Tous les ouvrages grecs et latins furent mis à contribution; les sentences y furent singulièrement remarquées. Le stoïcisme trouva encore son profit dans cette influence des lettres anciennes, mais la philosophie d'Épicure, ou plutôt celle du plaisir, se répandit aussi à la faveur des vers et de l'érudition. Avant les grands malheurs, sous les deux premiers Valois, on ne pensait qu'à célébrer ce que le plaisir avait de plus doux; plus tard, ce qui était la principale occupation devint la diversion, et ceux qui ne voulaient se laisser entraîner par aucun excès, même par réaction contre la corruption des mœurs, demandèrent aux poëtes le moyen d'excuser les jouissances, l'art de les assurer en les modérant. Ainsi on s'armait de constance en soupirant après la tranquillité; on se réservait dès le présent et surtout pour l'avenir le droit de jouir de la vie.

Ce n'était pas, à l'origine, dans une pensée hostile au christianisme qu'on avait étudié, exalté la philosophie antique. Érasme, nous l'avons dit, n'admirait aucun écrivain autant que Plutarque; il était disposé à prier Socrate, les saintes âmes de Virgile et d'Horace, mais il ne connaissait d'autre morale à professer que la morale chrétienne, et le plus grand éloge qu'il donnât aux doctrines de certains anciens, c'était qu'elles se rapprochaient du christianisme. La philosophie païenne lui paraissait servir de confirmation et d'ornement à la morale chrétienne. Telle ne fut pas la pensée de ceux qui vinrent après Érasme, excepté peut-être L'Hospital. Mais ils ne songèrent pas immédiatement à élever

autel contre autel; ils mirent l'un et l'autre enseignement sur un pied d'égalité, sans chercher à les confondre ni à les opposer; les jurisconsultes citaient saint Paul et saint Thomas, les poëtes repoussaient avec énergie l'accusation dirigée contre eux de relever le paganisme et de réhabiliter ses mœurs : rien de plus austère que les vers protestants de Marot, et, quarante ans plus tard, rien de plus enflammé que les vers catholiques de Ronsard; enfin, un peu avant que le siècle se terminât, du Vair dressait deux programmes de morale, l'un chrétien, l'autre purement stoïcien, en donnant la prédominance au premier. Mais bientôt la philosophie, d'abord la servante de la religion, puis son égale, devint son adversaire. La prolongation des troubles écarta des églises, qui en paraissaient responsables, les esprits les plus modérés et les plus amis du repos. Tout le monde continuait à faire ostensiblement partie d'une communion chrétienne; il était, d'un autre côté, bien difficile de s'en détacher tout à fait et du fond de l'âme; l'on retrouvait presque toujours, au moins à la mort, sa vieille croyance. Mais la morale fut rendue indépendante et des pratiques et des dogmes religieux. Charron proclama la séparation; il refusa de donner pour motif à la vertu l'assurance d'une autre vie où nous attendrait, soit la peine, soit la récompense. Les moralistes, rejetant l'intermédiaire de la scolastique et de la philosophie chrétienne, furent les continuateurs des moralistes anciens, de ceux qui n'avaient pas connu l'Évangile.

Montaigne et Charron se faisaient anciens en écartant toujours la morale évangélique, en imitant souvent l'antiquité, nous l'avons vu. Mais ce n'était pas dans l'intention de reproduire les doctrines de telle ou telle école qu'ils se mettaient à écrire. Leur grand désir, c'était de réagir contre les excès et les vices de leur siècle. Ce désir était celui du plus grand nombre : de là leur succès.

C'est par réaction que le seizième siècle devint sceptique. Il sembla que les événements qui s'étaient passés durant quatre-vingts ans eussent prouvé l'impuissance de la foi pour empêcher le mal et sa déplorable disposition à dégénérer en fanatisme. On ne crut pouvoir éviter d'être fanatique qu'en cessant d'être fidèle. S'il y avait dans la conviction une force secrète qui ne permît pas à l'homme de garder pour lui-même la vérité, et si, pour la répandre, il ne devait reculer devant aucun moyen, mieux valait que la vérité restât cachée à tous. On retirait le droit au prosélytisme et à l'intolérance, en prouvant que nous sommes incapables de rien savoir. D'ailleurs le doute s'introduisait naturellement dans les esprits, après tant de discussions sur les choses qui avaient longtemps paru les plus certaines.

Ce scepticisme, né de la méfiance qu'avait produite l'abus des affirmations, de l'horreur qu'inspirait le fanatisme, se transforma en système sous la plume de Montaigne et de Charron. On réunit laborieusement des preuves pour l'appuyer; on emprunta à ceux qui l'avaient soutenu autrefois; on

lui donna une autorité scientifique. Mais n'y cherchons pas le principe des théories morales adoptées par ces auteurs. Comment serait-il possible de l'y trouver? S'il n'y a pas de certitude, il n'y a pas de science, et la morale est une science. Elle est universelle et ne peut être que si elle est universelle; or a-t-on le droit d'émettre une proposition qui s'applique à tous les hommes, à tous les temps, à tous les lieux, quand on commence par nier que la vérité d'une proposition puisse être démontrée? Le seul moyen d'avoir une morale avec le scepticisme, c'est de s'attacher, non à la distinction du bien et du mal, mais à l'utilité publique ou privée; mais personne n'a recommandé le désintéressement dans la vertu, le respect de la justice pour elle-même, en termes plus absolus que Montaigne et son disciple.

A vrai dire, quand nous avons cherché quel était le principe de leur morale, nous avons été fort embarrassé. Ce principe n'existe pas, car ce n'en est pas un que la conformité à la nature, quand on se reconnaît incapable de savoir ce que c'est que la nature. L'eût-on découverte et en fût-on sûr, ce qui est impossible, fût-on arrivé à définir la raison universelle, pourquoi obéir à cette raison universelle plutôt qu'à ses propres dispositions? La légitimité de la règle n'est pas plus facile à démontrer que son existence à prouver.

La réaction inspire la morale, comme toute la philosophie, à la fin du seizième siècle. Les hommes sont profondément corrompus; on tâche de les ren

dre un peu moins mauvais. Sachant que la vertu parfaite n'est pas de ce monde, on juge inutile de la leur demander ; ils se rejetteraient dans une pire corruption, s'ils sentaient trop fortement leur impuissance absolue d'atteindre un bien idéal. Le premier caractère de la nouvelle morale, c'est d'être pratique, d'être faite pour le plus grand nombre et pour des contemporains, sous leur influence ; elle n'impose pas un fardeau qui ne pourrait être supporté que par une élite ou par un autre siècle. Mais ce n'est pas se montrer sévère à l'excès que de réclamer contre les vices les plus odieux. Il y en a trois principaux qui se sont développés dans le courant du siècle ; la cruauté, la perfidie, la débauche. Montaigne poursuit les deux premiers avec la plus grande énergie ; ce sont, en effet, ceux que le fanatisme a engendrés à la faveur des guerres civiles. Le troisième trouve en lui une grande indulgence ; c'est que la débauche lui paraît tenir à la nature humaine plus qu'aux circonstances. Il juge, par lui-même, qu'il serait trop difficile d'amener les autres à y renoncer ; de plus, elle diffère de la perfidie et de la cruauté, au moins d'après lui, en ce qu'elle ne nuit pas à autrui, si celui qui s'y livre n'emploie pas de mauvais moyens. Or les devoirs dont la morale nouvelle recommande le plus vivement l'observation, ce sont les devoirs qui régissent nos rapports avec nos semblables. On veut former un homme de qui nul ne puisse se plaindre, de qui tout le monde ait à se louer, d'un commerce parfaitement sûr, toujours agréable, pour les grands

comme pour les petits. L'amour était souvent exploité par les gentilshommes, même par des princes assez habiles pour l'inspirer là où était la richesse. Le tort qu'avait Montaigne de permettre l'amour sans réserve et sans distinction était atténué par le mérite d'y apporter lui-même, d'y exiger des autres la loyauté et le désintéressement. Ainsi Ronsard exigeait que l'amant heureux restât fidèle à la femme séduite.

De tels préceptes sont faits pour tout le monde. A défaut d'autre autorité, ils ont celle du bon sens, de la nécessité. Cette morale sera la morale de la nature, obligatoire pour tous. Suffira-t-elle pour tous? Il y a des âmes qui ont besoin d'une vertu supérieure, il y a des religions qui l'exigent. Il faut admirer les premières; on peut reprocher aux secondes de forcer la nature et de se mettre au-dessus de l'humanité, en se mettant au-dessus du vulgaire qui la compose pour la plus grande partie. Mais une liberté entière est reconnue à ceux qui veulent ajouter aux prescriptions de la loi commune et naturelle celles de leur conscience et de leur religion. Il semble que les religions ne soient pas fondées à se plaindre; on vient à leur secours en mettant l'incrédule lui-même dans l'obligation de suivre une partie de leurs préceptes, et l'on n'empêche pas le fidèle de se conformer au reste.

Dieu n'est pas oublié dans la nouvelle morale. Le contraste n'aurait-il pas été trop choquant si elle avait omis de rappeler nos devoirs envers lui? Mais quel est ce Dieu que les hommes doivent tous prier

et adorer? Les obligations sont exprimées en termes assez généraux, assez vagues pour s'accorder avec toute religion fondée sur le monothéisme, ne fût-elle pas chrétienne. Que fait encore ici la nouvelle école? Elle nous trace le *minimum* de devoirs envers la Divinité, *minimum* nécessairement commun à tous les cultes, et renvoie, sans le dire, à chacun d'eux pour le détail et la précision, si l'on veut.

Il faut mettre ce qu'elle exige de vertu, ce qu'elle en déclare indispensable et conforme à la nature, à l'abri des tentations. Elle rehausse l'idée du bien en même temps et par la même raison qu'elle en rend la pratique facile. Plus de vertu à ses yeux sans un complet désintéressement; il suffit d'ouvrir la porte à l'intérêt pour qu'il se rende maître de l'âme, et, s'il porte au bien aujourd'hui, il en peut détourner demain. On exclut jusqu'à l'espoir de l'éternelle récompense, qui transformerait le devoir en marché, et, si l'on ne condamne pas la satisfaction de la conscience, c'est qu'il n'y a pas moyen de détacher l'ombre du corps. Il n'est pas possible de revenir à la vertu, une fois qu'elle a été abandonnée; on ne croit pas à la sincérité du repentir; fût-il sincère, il serait inutile, car il ne saurait être durable.

Après les grands malheurs du seizième siècle, on pouvait croire qu'il était permis à chacun de penser à soi-même. La nouvelle morale, qui subissait l'influence du temps et croyait se conformer à l'ordre de la nature, réclamait pour l'homme le droit de veiller à son bonheur après avoir rendu aux autres ce

qu'il leur devait. A vrai dire, le devoir et l'intérêt de l'homme se confondaient souvent, par exemple, dans l'apaisement des passions, dans le travail nécessaire pour acquérir la constance. L'intérêt bien entendu suffirait pour rendre la conduite digne d'approbation, à condition qu'il n'entrât pas en lutte avec la vertu et surtout qu'il ne prétendît pas se substituer à elle. Les hommes pouvaient donc enfin goûter la tranquillité, et jouir de la vie sans trembler devant un confessionnal ou devant un tribunal des mœurs.

Sans nul doute, une vie qui se serait exactement conformée aux conseils de Montaigne, aux principes de Charron, aurait été en progrès sur les mœurs ordinaires du seizième siècle. L'humanité, la simplicité des mœurs, la sécurité et la grâce dans les relations quotidiennes, la probité portée jusqu'à la délicatesse, la loyauté et la sincérité ont un prix incomparable; chaque homme n'a pas, à ce qu'il semble, le droit d'en demander plus à ses semblables. Faut-il jeter la pierre à celui qui se réserve la faculté d'être heureux et tranquille? Mais le bonheur le rendra doux et tolérant envers les autres. Il bannit la sévérité de son existence; peut-être fait-il des efforts pour bannir de son âme les croyances incommodes. Qu'en résultera-t-il? c'est qu'il ne sera ni dur ni fanatique.

Néanmoins, il faut le reconnaître, la morale, en se séparant de la religion pour se rendre indépendante, était allée au-devant de sa propre déchéance. En premier lieu, elle se condamnait à manquer

d'autorité en manquant de principes. On ne saurait trop insister sur ce point capital; la morale n'est pas pour être mise à part et rester debout dans la ruine de toute croyance religieuse, de toute certitude philosophique; il lui faut un fondement, l'ordre ou la raison. Qu'on écarte l'ordre, qu'on nie la raison, la morale tombe et ne peut être relevée. Il n'est pas permis à un sceptique de donner des lois, car il lui est impossible de démontrer quelles sont ces lois et pourquoi on est obligé de les observer. A quoi sert-il d'être exigeant sur les conditions où s'exerce la vertu, de la vouloir absolument désintéressée? La fera-t-on pratiquer? C'est de la pratique cependant que se préoccupent surtout Montaigne et Charron, puisque le principal tort des religions, à leurs yeux, est d'imposer des lois impraticables. Mais les lois plus faciles qu'ils donnent ne seront pas suivies, si l'on partage leur scepticisme. Ces principes fondamentaux peuvent sans doute se retrouver ailleurs que dans la religion révélée, mais non pas avec une autorité égale sur la conduite des hommes, pour une raison évidente : la religion a seule l'empire de la mort. Du moins ils ont de quoi convaincre la raison et dominer la conscience; mais ce n'est pas le scepticisme qui les peut fournir, c'est le spiritualisme.

En second lieu, l'adoucissement même que la nouvelle école se vante d'apporter aux règles de notre conduite dépose contre elle. On dit que la morale ne se fait pas obéir quand elle est trop sévère. Mais qu'arrive-t-il quand elle ne l'est pas assez? Elle ren-

ferme nécessairement quelques prescriptions qui ne sont pas toujours commodes à suivre; celles-là, on les écarte de sa mémoire et de sa conduite; ce qu'on ne manque jamais de retenir, ce sont les concessions faites à l'humaine faiblesse. Montaigne a-t-il empêché beaucoup de mensonges? En revanche, n'a-t-il pas servi à excuser, peut-être à commettre beaucoup de fautes contre les mœurs? Deux graves reproches peuvent être adressés à son école : elle ne prescrit pas le dévouement, et par conséquent elle n'étend pas assez les devoirs envers autrui; elle autorise trop facilement les jouissances, et par conséquent elle exagère les droits prétendus de l'homme. Elle aboutit nécessairement à l'égoïsme et à la dissolution des mœurs; c'est ce que prouve l'histoire de ceux qui l'on mise en pratique au dix-septième siècle. Quoi donc? ne faut-il pas tenir compte de l'infirmité humaine? Et pourquoi la condamner à des fautes inévitables en lui imposant des devoirs impossibles à remplir? Ici encore nous apparaît le vice fondamental du système; ces devoirs dépendent-ils de nous? Si nous sommes tenus de les remplir, c'est qu'il y a une autorité supérieure à nous-mêmes, qui a le droit de nous commander et qui ne nous consulte pas pour les établir.

Le christianisme s'accommodait à l'infirmité humaine, mais tout autrement, en faisant de la vertu la condition du salut, et du salut, la fin unique de la vie mortelle, en admettant, en provoquant le repentir, changement sincère et pur d'une âme qui a péché, en promettant aux hommes, toujours faibles

malgré leur bonne volonté, un secours nécessaire pour l'accomplissement de la loi, la grâce mystérieusement distribuée par Dieu. A qui la suite des faits donna-t-elle raison? Les vertus, au dix-septième siècle, furent toutes d'origine chrétienne.

Quelques années après la publication de la *Sagesse*, un homme bien supérieur à Charron, comme écrivain et comme penseur, saint François de Sales publiait l'*Introduction à la vie dévote*. Il y montrait « que la dévotion est convenable à toutes sortes de vocations et de professions[1] » et combattait l'erreur, l'hérésie qui bannissait la vie dévote de la compagnie des soldats, de la boutique des artisans, de la cour des princes, du ménage des gens mariés. Dans un style aussi aimable, aussi persuasif que celui de Fénelon, il apprenait le moyen d'être vertueux, selon l'Évangile, sans quitter le monde, sans se fier aux seules pratiques, par un libre et constant amour de Dieu. Il s'exposait à l'accusation de relâcher la morale chrétienne, tant il la faisait paraître douce! mais celui qui aurait invariablement suivi ses conseils serait arrivé à la perfection, et, sans décourager personne, il enseignait la vraie vertu.

La morale publique inspirée par le seizième siècle se résume en un mot : l'obéissance. Il n'y est pas question de libéralisme. Les hommes de notre âge, éclairés par de grandes leçons, placés par les événements, qu'il a plu à la Providence d'amener ou de permettre, dans des conditions où ne s'étaient ja-

[1] Ire partie, ch. III.

mais trouvés leurs devanciers, ont les premiers prononcé le mot et conçu l'idée du libéralisme, de cette doctrine qui reconnaît dans la liberté le droit de tout homme venant en ce monde, et en fait le principe de la vie sociale et politique ; qui la considère comme la meilleure garantie de stabilité pour les gouvernements dont elle restreint le pouvoir, de sécurité pour les gouvernés dont elle accroît la responsabilité ; qui laisse chacun maître de ses croyances comme de ses discours, de ses actes comme de ses écrits, tant qu'il ne porte pas atteinte au droit égal et identique d'autrui, de l'individu ou de la société ; qui appelle enfin tous les citoyens à participer à l'administration des affaires publiques, soit par l'expression individuelle ou collective de leur opinion, soit par le choix des hommes destinés à contrôler, conseiller, diriger les chefs de l'État, soit par l'exercice même du pouvoir législatif et par la délibération en commun sur les intérêts du pays. Ce n'est pas qu'il y ait une seule partie de cette doctrine qui ne se puisse autoriser de quelque illustre exemple ou de quelque ancienne théorie. De tout temps les opprimés ont trouvé l'oppression, non-seulement pénible et cruelle, mais encore injuste ; ils ont cherché à démontrer leur droit en exhalant leur plainte. Il s'est aussi rencontré des esprits généreux ou clairvoyants qui, exaltés ou éclairés par le souvenir des anciennes républiques, ont condamné tout gouvernement où le pouvoir d'un seul remplaçait l'action de tous. Enfin il est certains peuples privilégiés qui ont trouvé des garanties dans leurs an-

ciennes coutumes, qui les ont gardées, même développées sous l'empire de circonstances, pénibles en apparence, heureuses en réalité, plutôt que par l'effet d'une volonté réfléchie. Mais les premiers ont paru trop intéressés pour se faire croire, et l'on a surpris l'écho de leurs gémissements jusque dans leurs démonstrations. Les seconds ont confondu leurs regrets et leurs vœux, et plus souvent regardé le passé que le présent. Les derniers ont été fiers de leur histoire, mais n'ont guère senti le besoin de consulter la raison; ils ont vu ordinairement dans leurs plus belles institutions un bien particulier et patrimonial. Une vraie et complète doctrine n'appartient qu'à notre siècle.

Au seizième siècle, les droits du peuple et du citoyen furent réclamés avec une grande énergie et successivement par les deux partis en présence. On rechercha l'origine du pouvoir royal pour en rechercher les limites; on soutint que les sujets pouvaient lui résister, même le renverser. Les deux partis ne différaient d'avis que sur un point. Selon les protestants, le peuple devait attendre l'impulsion d'un grand, d'un magistrat; selon les catholiques, il jouissait d'un droit propre et n'avait besoin ni de mot d'ordre ni d'autorisation pour en user. Ni les uns ni les autres ne reculaient devant la suprême ressource du meurtre.

Ce qu'il y avait de juste dans les théories des deux écoles trouva peu de crédit. Elles étaient trop visiblement inspirées par les circonstances. Les réformés avaient commencé par tout attendre de la royauté,

par lui offrir, avec d'opulentes dépouilles, un pouvoir absolu ; ils n'avaient pensé à la liberté que dans les pays et à partir du moment où la royauté s'était tournée contre eux. Les catholiques, après avait fait sonner bien haut l'intérêt des rois pour les exciter contre la réforme, avaient dépassé les hardiesses de celle-ci, dès que les rois leur avaient manqué. Les uns et les autres n'avaient jamais dissimulé qu'ils ne demandaient pas la liberté pour elle-même, qu'ils cherchaient une révolution dans l'intérêt de leurs partis respectifs. Leurs théories étaient beaucoup plutôt révolutionnaires que libérales. Quand ils parlaient de limiter l'exercice du pouvoir royal, ils ne disaient pas leur dernier mot ; il n'y avait pas de moyen terme dans la pensée de la plupart ; c'était le renversement du pouvoir qu'ils désiraient, parce que c'était la domination, non la liberté qu'ils voulaient obtenir. Chez eux déjà l'esprit révolutionnaire poussait au crime. Enfin les deux partis ne s'en étaient pas tenus aux théories ; les guerres civiles avaient éclaté ; l'insurrection avait chassé de la capitale le roi légitime ; des massacres avaient eu lieu, des assassinats.

On comprend que la grande masse du peuple ait désiré faiblement, ait fini par redouter ces droits qui lui étaient offerts comme des biens précieux, et dont l'usage paraissait la mener fatalement à la ruine, qu'elle ait conçu un vif ressentiment contre les deux partis extrêmes qui essayaient de l'abuser sur ses prérogatives pour l'entraîner dans les révolutions. L'ordre qui lui avait manqué longtemps lui

était nécessaire avant tout ; elle ne pouvait le demander qu'à l'autorité.

Sans doute le stoïcisme n'a rien de commun avec le libéralisme tel que nous l'entendons. Du moins il avait habitué autrefois les âmes à l'indépendance, en leur donnant la constance; ne pouvait-il pas se répandre et habituer les peuples à la liberté? Quelle indomptable ardeur dans le *Traité de la servitude volontaire!* Il y avait là une force républicaine suffisante pour renverser tous les royaumes; on en vit l'effet, quand le traité fut publié au milieu des guerres religieuses. Mais le stoïcisme n'aurait jamais pénétré dans la foule. L'élite même des hommes instruits qui voulaient se l'approprier trouva ses leçons trop difficiles à suivre. D'ailleurs elle ne désespérait pas du pouvoir, comme le stoïcisme romain. Au contraire elle s'offrait à lui. Quelle distance n'y avait avait-il pas de La Boétie à du Vair, du *Traité de la servitude volontaire* au *Traité de la constance et consolation ès calamités publiques !* Le tyrannicide même cessait d'être soutenu et admiré, malgré l'autorité des écrivains classiques, et l'homme qui écrivait la *Philosophie morale des stoïques* conseillait de plier devant le parti injuste, une fois qu'il serait au pouvoir, de ramener l'usurpateur au bien par de doux avis plutôt que de s'exposer en l'irritant par une résistance inutile.

Le grand, l'unique devoir des sujets, ce fut de ne rien faire qui pût, même de la manière la plus indirecte, contribuer à une révolution, ce fut d'obéir en tout, soit au souverain, soit aux lois écrites, soit

aux coutumes reçues. Il fallait repousser le changement jusque dans les plus petites choses, car les légères innovations auraient donné le goût des grandes. Ce n'était pas seulement l'intérêt public ou privé qui imposait une stricte obéissance, c'était la justice même. Que nous disent Montaigne, Pibrac, Charron? La forme du gouvernement légitime, c'est, dans chaque pays, celle qui existe; les lois justes sont les lois établies et anciennes. Que nous dit Bodin? Il y a trois formes de gouvernement, toutes trois légitimes, dont il étudie les conséquences ; la première obligation de ceux qui sont soumis à l'une d'entre elles est de se conformer à sa nature.

Ce qui domine dans la *République* de Bodin, c'est l'idée de rétablir l'autorité dans toutes les institutions, non-seulement au sommet de la société politique, mais dans la famille même : autorité du mari sur la femme, du père sur les enfants, du maître sur les serviteurs. Ainsi des mêmes événements se tirent des conclusions différentes. Ce que Montaigne croyait nécessaire pour raffermir l'intégrité morale, c'était l'adoucissement de la puissance paternelle ; il voulait que la tendresse, au moins apparente, présidât aux relations domestiques, y inspirât la confiance, plus sûre que le respect. Bodin, se plaignant que cette puissance fût trop relâchée, n'attendait le salut de la famille que d'un redoublement de rigueur.

Certes le pouvoir royal avait eu sa bonne part dans les malheurs et dans les excès. Les rois avaient donné l'exemple du luxe et de l'immoralité, de la

cruauté et de la perfidie. Après avoir jeté au hasard le pays dans des guerres étrangères qu'ils avaient mal conduites, ils n'avaient pas su le garantir des guerres civiles ; ils s'y étaient mêlés d'une manière déplorable. Leurs fautes de tout genre étaient bien connues de leurs sujets, et, cependant, se détachant d'eux, pure de leurs vices et de leurs forfaits, la royauté apparaissait toujours aux regards comme la protection et le salut. On ne se lassait pas d'espérer en elle. On était convaincu qu'elle rétablirait l'ordre et la paix dans la malheureuse France.

La royauté, à qui était due une obéissance presque sans limite, avait-elle des devoirs elle-même ? Et comment les sujets pouvaient-ils l'astreindre à les respecter ?

La royauté était tenue des lois divines et naturelles, plus rigoureusement que les sujets eux-mêmes, car elle était établie pour en assurer l'observation au grand avantage de ceux-ci. Il ne lui était donc pas permis de manquer à la parole donnée. La première de ses fonctions était une administration aussi parfaite que possible de la justice, soit civile, soit criminelle ; aussi ne devait-elle pas prescrire aux magistrats leurs arrêts ; on n'avait vu que trop d'exemples de l'immixtion royale dans les délibérations judiciaires. On se rappelle l'antipathie des moralistes pour le droit de grâce et d'abolition, leurs exhortations à la sévérité. Ils avaient vu trop souvent des cessations scandaleuses de poursuites, dues à l'argent ou au crédit. Une grâce accordée à un gentilhomme coupable d'assassinat jetait la ter-

reur dans le pays ; le roi, pour maintenir l'ordre, avait besoin de se montrer dur justicier. Les lois divines et naturelles liaient envers les étrangers comme envers les sujets ; elles prescrivaient le respect des traités ; elles prohibaient ce vol de nations qu'on nomme la conquête ; les moralistes se rappelaient tristement les guerres d'Italie.

Le sens moral avait trop souffert dans un siècle où la conscience s'était familiarisée avec le crime pour qu'on imposât des obligations invariables aux hommes politiques. On reconnaissait qu'ils étaient quelquefois dans la nécessité absolue de manquer aux lois divines et naturelles elles-mêmes. Pas un moraliste de la nouvelle école n'ose soutenir qu'en politique la fin ne justifie pas les moyens. Ceux qui gouvernent sont, tout au moins, autorisés à faire faire des actes honteux par d'autres, pourvu qu'ils ne s'en chargent pas. On admet des hypothèses, qu'on n'ose prévoir en théorie, où le prince en agissant lui-même peut se mettre au-dessus des lois divines et naturelles. L'horreur du mensonge n'égale pas celle qu'inspirent les rebelles ; aussi Charron excuse-t-il le prince qui trompe ceux-ci par de fausses promesses. D'après Bodin, les traités sont des contrats qui lient le prince et ses successeurs, mais il n'en est pas de même du droit des gens ; le publiciste condamne la conquête, mais il trouve juste qu'on fasse la guerre à son voisin pour tirer le mauvais sang de sa propre nation. Que dire, enfin, si les lois naturelles ont été violées sans nécessité, si un crime a été commis ? Il est encore plus sûr de justifier le

prince que de l'accabler : on n'approuve pas, on excuse; on blâme ceux qui refusent de remplir envers le coupable ce triste devoir; qu'on ne suive pas l'exemple de Papinien. Dans ces défaillances de doctrine, il faut bien reconnaître l'influence fatale du scepticisme. C'est à consacrer l'emploi du mal en vue d'un bien que mène le manque de principes. Il n'y a pas de morale sans une loi morale.

Quant aux lois du pays, elles dépendent du prince, excepté les lois constitutionnelles qui lui donnent son titre. Il n'y a qu'un factieux comme Languet qui enseigne qu'elles lui sont supérieures, qu'il ne peut les changer sans le consentement des États, qu'une fois faites, il ne lui est pas permis de s'en dédire, qu'elles sont encore moins à sa disposition que la monnaie. L'école qui veut rétablir l'autorité presque ruinée se garde bien de telles propositions; elle ne fait que supplier le prince de respecter les lois, en invoquant l'intérêt de son État et de sa gloire, mais en reconnaissant qu'elles sont établies par lui, qu'il a le droit de les modifier.

Qu'il est immense, ce pouvoir qui s'étend jusque sur les lois du pays, qui ne s'arrête que devant les lois de Dieu et de la nature, qui en est même dispensé dans certains cas, auquel il est toujours loisible de s'en dispenser lui-même, sûr d'être justifié quand il les aura violées! Les sujets n'ont-ils pas le droit de s'assurer qu'il n'en sera pas fait un mauvais usage?

Les publicistes, depuis L'Hospital jusqu'à Bodin, les moralistes n'acceptent pour l'autorité que des

conseils. Ils ne veulent pas que la représentation populaire puisse, ou lui donner une impulsion, ou lui imposer des entraves. Les états généraux du seizième siècle, dont nous recherchons aujourd'hui les débats avec un intérêt si passionné, pour y retrouver l'origine et l'image de la liberté parlementaire, avaient fini par lasser et inquiéter le pays. On ne leur savait aucun gré des sages réformes qui leur étaient dues dans les parties les plus importantes de notre législation; on ne songeait pas à voir en eux le commencement des institutions libres; on ne leur pardonnait pas de s'être comme interposés entre le peuple opprimé et le pouvoir protecteur de la royauté pour gêner celui-ci : « Ce ne sont, disait Pasquier[1], en vrai parlementaire, que belles tapisseries qui servent seulement de parade à une postérité. . . . un leurre pour le peuple. » Bodin professe que la France est une pure monarchie, et que, si les états doivent s'assembler, c'est uniquement pour supplier le prince.

Il n'est pas besoin de rassembler les états pour leur faire supplier le prince; cette tâche peut être remplie par les sénats, par les parlements. Contre les commandements injustes il n'y a rien au delà du droit de remontrance, et l'Hospital, malgré son expérience, le croit suffisant pour faire revenir le prince qui a dû être égaré par des conseils pervers.

C'est au prince que les moralistes demandent de se modérer et de se régler lui-même. Ils ne se font aucune illusion sur la difficulté d'un tel système : ils

[1] *Interprétation des Institutes de Justinien. Introduction* de M. Giraud, p. LXVII.

ont vu les fils de Henri II, et, se réservant le droit de juger au fond de l'âme ceux auxquels ils rendaient en public l'obéissance et le respect, ils les ont méprisés. Mais il n'y a rien de plus funeste que de ruiner l'autorité du prince, sous le prétexte qu'il faut l'empêcher de nuire à l'État par ses vices et par ses fautes.

Au-dessous du prince et participant à son pouvoir, soumis à lui seul, sont les ministres, les officiers. Leurs obligations se résument en deux mots : qu'ils soient fidèles au prince, qu'ils respectent les lois divines et naturelles.

Les mêmes obligations lient les magistrats ; mais ils sont de plus étroitement obligés envers le public. Nous n'entrerons plus dans le détail de leurs devoirs spéciaux.

Tout ce qu'on désire en France à la fin du seizième siècle, les moralistes comme les autres, c'est le despotisme, exercé, il est vrai, par un prince et des subalternes actifs, intelligents, honnêtes, mais c'est le despotisme.

Tel est le fruit amer des discordes civiles.

Il ne faut pas faire retomber sur le dix-septième siècle seul les théories absolutistes, peu honorables, à nos yeux, pour ceux qui les ont soutenues jadis. Sans doute, elles se sont développées sous le règne de Louis XIV ; elles ont pris alors assez d'assurance pour n'admettre pendant un certain temps aucune contradiction ; mais, sous le même règne, d'abord par un effet de la lassitude inévitable qui ne permet pas à l'esprit humain de s'en tenir toujours aux mêmes

doctrines, ensuite par celui des désastres que l'abus du pouvoir absolu amène à son tour, la réaction se prépara en faveur de la liberté, et la royauté commença à perdre les titres que les guerres religieuses, travaillant pour elle, lui avaient fait acquérir à la toute puissance.

La morale publique s'accordait avec la morale privée. Les hommes voulaient jouir enfin de la tranquillité; il ne leur fallait plus de luttes, même civiles; ils tenaient au repos autant qu'à la vie. C'est un doux régime que celui du pouvoir absolu; il supprime l'existence des devoirs sans cesse renaissants dont l'exercice entraîne une lourde responsabilité, expose à des préoccupations, à des ennuis, à des inimitiés; il les remplace par un devoir unique et facile à remplir, l'obéissance, dont l'indifférence est une forme. La nation tout entière laisse la gestion des intérêts publics à l'homme en qui elle a confiance; elle peut se livrer à ses affaires multipliées, s'abandonner à ses molles jouissances, si complétement sûre du présent, qu'elle ne songe pas à s'assurer de l'avenir, si heureuse d'appartenir à un Henri IV, qu'elle ne craint pas de tomber entre les faibles mains d'un Louis XIII, qui pourrait ne pas trouver de Richelieu.

N'y a-t-il point une autre affinité à remarquer? Ceux qui prêchaient et cette facile morale et cette absolue obéissance n'étaient-ils pas les mêmes qui refusaient à l'homme la faculté de connaître le vrai avec certitude? Le scepticisme empêchait de croire à l'existence d'une justice absolue, hors de nous, et, par conséquent, de la rechercher; il réduisait à trouver

la morale dans le bon sens, dans l'instinct de chacun, dans une prétendue conformité à la nature de tous. En même temps, il enlevait aux âmes la force dont elles avaient besoin pour les luttes et les sacrifices de la liberté; il apprenait à contempler d'un œil indifférent et les diverses lois et les formes de gouvernement, sans permettre d'affirmer que l'une fût meilleure que l'autre, à se maintenir toujours avec satisfaction dans l'état présent, parce qu'il n'y en avait pas qui pût valoir davantage. Les pays où l'on croit sont les seuls où l'on puisse être libre.

Le scepticisme aurait dû servir au moins à faire consacrer comme un droit la liberté de conscience. Il n'en fut rien. Depuis l'Hospital jusqu'à Charron, par l'effet de sentiments divers, tous s'accordèrent pour proclamer l'unité de religion indispensable à la société politique, pour déclarer que le roi était obligé envers Dieu et envers l'État à maintenir l'ancien culte, à n'en pas laisser établir de nouveau. La possession d'état faisait la légitimité en matière religieuse comme en matière politique. Il est vrai que les moralistes défendaient au roi de tirer l'épée pour la cause de Dieu; ilcondamnaientla persécution,mais moins comme la violation d'un droit quecomme un détestable moyen de conservation; ils revenaient à la tolérance, sinon à la liberté de conscience, et par une voie détournée. La morale faisait comme la royauté, elle transigeait.

TROISIEME PARTIE

INFLUENCE DES MORALISTES DU SEIZIÈME SIÈCLE SUR CEUX DES DEUX SIÈCLES SUIVANTS

CHAPITRE PREMIER

DIX-SEPTIÈME SIÈCLE

On plaît toujours à ceux dont on prend l'esprit et à qui l'on rend le service d'exprimer leurs idées. Le succès de Montaigne fut immense, et il devait l'être[1]. Il avait ce qui était nécessaire pour réussir, n'importe dans quel siècle, et, de plus, il s'accordait parfaitement avec le sien. Il lui apportait la paix avec le scepticisme. Parmi les troubles de la politique et de l'esprit, la foi publique et privée avait été mise à une rude épreuve; la loyauté était devenue rare et

[1] Il semble cependant qu'il ait fallu quelque temps pour décider le succès : « Tu devines, lecteur, dit mademoiselle de Gournay (*Préface* de l'édition de 1635), que je veux rechercher les causes du froid accueil que notre vulgaire fit d'abord aux *Essais*. » Elle dit que son admiration l'eût fait traiter de visionnaire, si elle n'avait pu s'autoriser de Juste Lipse, « qui avoit ouvert par un écrit public la porte de la louange aux *Essais*. »

précieuse; le démenti paraissait un affront d'autant plus sanglant qu'on le croyait toujours mérité. On trouvait chez Montaigne l'éloge enthousiaste de la vertu qui était la plus recherchée. D'un autre côté, les mœurs n'étaient ni très-pures ni très-délicates à la cour ; on y était bien aise quand on rencontrait dans les livres de quoi charmer, de quoi justifier au besoin le penchant à la volupté. On commençait à être trop éclairé pour se contenter du premier venu. C'était un écrivain incomparable qui se chargeait de donner la loi, après s'être assuré qu'elle serait agréable. Comment ce Bourbon, « roi loyal, mais douteux catholique, » n'eût-il pas goûté Montaigne, dont il avait fait presque son ami, et qui, de son côté, l'avait représenté comme le type parfait de l'honnête homme et du bon prince? Tous les gentilhommes eurent des exemplaires des *Essais*, même en province, eux qui ne lisaient guère[1].

Charron trouva autant de lecteurs, et même, chose étonnante ! autant d'admirateurs que Montaigne, Il avait réduit le scepticisme en doctrine ; le scepticisme lui-même a besoin d'être enseigné. On ne croit guère rencontrer la raison que là où l'on rencontre

[1] Nous ne citerons qu'un exemple pour prouver un fait très-généralement reconnu. Campion, né en 1613, nous dit dans ses Mémoires (Paris, Janet, 1857) qu'il aime beaucoup Plutarque « lequel est, ajoute-t-il, le seul qui peut nous apprendre à bien vivre, comme Montaigne à nous bien faire connaître et Sénèque à bien mourir (p. 5), » et plus loin il rapporte qu'il aime par-dessus tout les livres d'histoire, « excepté Sénèque et Montaigne qui sont toujours mes véritables favoris. » Campion appartenait à la noblesse de Normandie.

le raisonnement. Le traité de *la Sagesse* se répandit assez vite pour sembler dangereux à ceux dont le froid disciple de Montaigne blessait la foi vive. La deuxième édition ne parut qu'en 1604, trois ans après la première, un an après la mort de l'auteur, que moyennant des retranchements, des corrections, des parenthèses explicatives du président Jeannin. Le danger sembla passé quand la première émotion fut calmée. Les passages retranchés reparurent dans les éditions suivantes et contribuèrent sans doute à les faire acheter[1]. Dès lors Montaigne et Charron exercèrent, sans contestation, et grâce aux passages de leurs écrits qui se conformaient le moins à la morale chrétienne, une influence qui convenait peut-être à un pouvoir bientôt inquiet du jansénisme naissant, comme d'une doctrine faite pour la résistance[2].

Enfin, dans la première partie du dix-septième siècle, les quatrains de Pibrac jouirent d'une grande popularité. Pour atteindre au même succès, plusieurs auteurs avaient adopté le même genre, le président Du Faur, qu'on suppose être mort en 1600, Mathieu, historiographe de France qui vécut jusqu'en 1621[3]. Le bon sens paraissait avoir inspiré tous les vers de ce recueil, que chaque génération enrichissait à son tour. Le jeune dauphin, qui devait être Louis XIII, récitait Pibrac après avoir fait

[1] Bayle, Charron, note E.-M. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. XI. Charron. Ce dernier auteur nous apprend que beaucoup d'esprits préférèrent tout d'abord Charron à Montaigne. — [2] Voy. M. Giraud, *Hist. de Saint-Evremond*, p. 160. — [3] Voy. *la Belle vieillesse*, préface citée de l'abbé de la Roche.

sa prière ; il les récitait même quelquefois en musique[1]. Dans *le Berger extravagant*, de Sorel, la famille du jeune Lysis, qui perd la tête à lire l'*Astrée*, lui conseille d'apprendre par cœur « les quatrains de Pibrac et les tablettes du conseiller Mathieu, pour venir les réciter au bout de la table, quand il y auroit compagnie[2]. » Molière faisait encore parler un vieillard en ces termes, en 1660 :

Lisez-moi comme il faut, au lieu de ces sornettes,
Les quatrains de Pibrac et les doctes tablettes
Du conseiller Matthieu; l'ouvrage est de valeur
Et plein de beaux dictons à répéter par cœur[3].

On lisait Montaigne et Charron, on apprenait Pibrac.

Il y avait dans ces différents auteurs de quoi plaire à tout le monde. Montaigne charmait par son style les délicats, et par son indécision même, qui faisait paraître son scepticisme si naturel, les esprits vraiment disposés par la nature et non par l'éducation à douter sur les points les plus importants. Pibrac était à peu près irréprochable et ne soulevait aucune inquiétude; on le recommandait aux jeunes filles, comme le vieillard de Molière; madame de Neuillant en imposait la lecture à la jeune mademoiselle d'Aubigné qui n'y trouvait aucun plaisir; la simplicité du style rendait l'ouvrage accessible à la partie de la société dont l'intelligence et les goûts étaient les plus simples. C'est au milieu de la bour-

[1] *Journal de Jean Héroard sur l'enfance et la jeunesse de Louis XIII*, publié par MM. Eud. Soulié et de Barthélemy. Paris, F. Didot, 1868, t. I, p. 173, 189, 205, 219, 225, 260, 285, 286. — [2] Voy. M. Sainte-Beuve. *Hist. de la poésie française* au XVI[e] siècle. — [3] *Sganarelle*, sc. I.

geoisie que se plaçaient Sorel et Molière; mais toutes les classes en faisaient leur profit : nous avons cité Louis XIII, dont le médecin le recommandait aux précepteurs de princes[1]; le grand Condé le savait par cœur. Charron avait un avantage de plus, étant docteur en théologie et prédicateur; « on lisait son livre comme une pièce recevable pour l'instruction chrétienne, » quoiqu'il eût, d'aprés beaucoup de monde, « de très-mauvais sentiments de la religion[2]. » Le père Garasse, qui l'attaqua si vivement, se plaignait « qu'on lût *la Sagesse* comme un livre dévot[3]. »

Tels furent les maîtres qui instruisirent les premières générations du dix-septième siècle, et principalement celle qui se forma sous Louis XIII, également occupée des intrigues d'amour et des choses de l'esprit, fort disposée à remettre à la fin de la vie la grande affaire du salut, pour jouir, en attendant, d'une liberté entière dans les opinions comme dans la conduite, réduite à la soumission, tant que dura Richelieu, infidèle aux principes qu'elle avait reçus, quand elle voulut profiter d'une régence pour devenir remuante, presque révolutionnaire, beaucoup moins par un désir sérieux de réformes ou même par une ambition immodérée que par un singulier besoin d'agitation, mais se rappelant ces mêmes principes, quand il fallut renoncer aux espérances formées, et rentrer dans un repos où l'on emportait le souvenir de la défaite, sans vive aigreur, sans revanche projetée, sachant encore tirer

[1] *Journal de Jean Héroard*, etc., t. I, p. 260, note 1. — [2] Bayle. V. Charron, Rem. O. — [3] Bayle, *l. c.*

parti de ce qui lui restait d'heureux, et plutôt écartée que courbée par le pouvoir royal.

Une première cause de défaveur se produisit au sein même de la société, et dans le temps où la morale du seizième siècle était le plus populaire. Malherbe avait exercé son influence sur la langue et sur le goût; il n'avait pu détrôner Ronsard sans nuire aux contemporains de celui-ci, à Montaigne entre autres. On sait avec quelle chaleur « la fille d'alliance » défendit Montaigne contre ces trois reproches principaux: usurpation du latin, fabrication de mots nouveaux, phrases nonchalantes ou gasconnes[1]: « Quel supplice, disait-elle en parlant des censeurs, n'aimeroient-ils pas mieux que d'être en la place d'un si inhabile auteur que Montaigne[2]? »

La morale chrétienne n'avait pas cessé de lutter contre ces nouveaux venus, si indulgents pour l'humanité, si peu fermes dans la foi. Pendant longtemps les efforts de ceux qui la défendaient demeurèrent infructueux. Le père Garasse, qui s'était fait en quelque sorte l'adversaire personnel de Charron, ne recueillait de sa polémique, assurément trop violente, que le ridicule, et un religieux se chargea de soutenir contre lui le *Traité de la Sagesse*[3]. Il était cependant deux points sur lesquels il était difficile de répondre victorieusement aux adversaires de

[1] *Préface* de l'édition de 1635. — [2] *Défense de la poésie*. — [3] Un prieur Ogier. Bayle, V. Charron, Rem. L.-M. Sainte-Beuve (*Hist. de Port-Royal*, liv. I, p. 319, *note*) reconnaît que l'inquiétude du père Garasse était légitime. Il écrivait au moment où l'*Hymne à la nature*, de Théophile, avait été lu en pleine cour du Louvre.

Montaigne et de Charron; le scepticisme de ceux-ci ne s'accordait pas avec le principe du christianisme, ni leur doctrine sur les jouissances du corps avec ses prescriptions. Ces deux reproches avaient d'autant plus de gravité, que les ouvrages qui y donnaient lieu étaient livrés à la jeunesse comme contenant les plus profitables leçons. Quatre ans après la mort de Garasse, mademoiselle de Gournay s'efforçait de prouver que Montaigne était resté dans la plus pure orthodoxie; elle s'indignait contre ceux qui proscrivoient, « sa liberté d'anatomiser l'amour, » demandant pourquoi on blâmerait la *théorique* de l'amour quand il fallait en approuver la *pratique* dans le mariage, comme si Montaigne avait recommandé le mariage, et renvoyant le reproche d'immoralité à ceux qui disaient que la jeunesse ne peut sans danger être entretenue d'un tel sujet. Elle-même était bien forcée de condamner, en partie au moins, *l'émancipation* de son père, comme contraire à son propre goût et à l'usage reçu[1]. Déjà le sentiment public changeait; déjà cette philosophie, dont pouvait s'autoriser Ninon de Lenclos pour justifier ses mœurs d'honnête homme[2], cédait devant une philosophie dogmatique et austère. Le *Discours de la Méthode* paraissait un an après l'édition, en tête de laquelle mademoiselle de Gournay avait été forcée de placer une apologie.

Peut-être le scepticisme du seizième siècle n'avait-il pas été inutile à Descartes. Il est certain qu'il n'é-

[1] *Préface* citée. — [2] « A douze ans elle avait lu Montaigne, dont elle fit ses délices pendant le reste de sa vie. » M. Giraud, *Hist. de Saint-Evremond*.

tait pas le seul qui doutât au moment où il tirait de son doute même la double preuve de sa pensée et de son existence. Mais le scepticisme n'était pour le fondateur de la nouvelle philosophie qu'un état provisoire dont il sortait, qu'un moyen dont il se servait pour atteindre à la certitude. La doctrine morale se raffermit avec les principes même de la philosophie; une alliance étroite s'établit entre le spiritualisme relevé par Descartes et le christianisme sous lequel il s'inclinait. De là cette forte discipline imposée aux esprits et aux mœurs dans la seconde partie du dix-septième siècle. Ce fut dès lors à l'école de Montaigne à se tenir sur la défensive. Elle fut attaquée au nom même du bon sens qu'elle croyait avoir mis pour elle[1], comme au nom de la science qu'elle croyait avoir à jamais discréditée.

La politique tourna contre elle. Les principaux de ses disciples avaient pris une part active aux troubles de la Fronde et elle parut vaincue avec eux. La royauté, qui avait pu la protéger pendant quelque temps, prit en méfiance les hommes dénués de principes et de mœurs; elle unit ses intérêts à ceux des doctrines par le secours desquelles elle espérait établir la foi et la vertu, ou, tout au moins une régularité de langage et de conduite suffisante pour faire croire à l'existence de l'une et de l'autre.

A la même époque la royauté poursuivit d'une

[1] M. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. XI. Charron : le résumé qu'il donne des *Considérations sur la Sagesse*, du médecin Chanet.

plus vive antipathie une doctrine aussi sévère que celle de Montaigne avait été indulgente, le jansénisme. Le jansénisme obtint, à défaut de la faveur royale, l'estime, quelquefois la compassion, souvent l'admiration du public, par l'éclat du talent, par l'irréprochable austérité de la vie, par la courageuse et longue fermeté dans la lutte. Mais il fit de son côté une rude guerre à la morale du seizième siècle; nous aurons bientôt l'occasion d'y revenir.

Ainsi tout conspira pour faire tomber dans le discrédit, sous le règne de Louis XIV, cette morale qui était née au milieu des applaudissements sous le règne de Henri IV et qui avait joui d'une si vaste popularité sous celui de Louis XIII; Montaigne avait eu huit éditions de 1602 à 1652, depuis cette dernière année jusqu'en 1714, on n'en compte que deux. On ne lisait pas plus Charron qu'on n'imprimait Montaigne. Charron ne s'est pas relevé du coup qui lui a été porté, et c'est justice; le style, si étrangement méconnu par les puristes de l'Académie naissante, a fait reconquérir à Montaigne la place où sa philosophie l'avait d'abord porté.

Quelle fut sur les moralistes l'influence de cette école qui passa dans le public de la plus complète autorité à un oubli presque complet?

Elle commença par avoir pour disciples tous ceux qui s'occupaient de morale, ces hommes savants, aux molles doctrines, épicuriens et sceptiques, illustres sous Louis XIII et dédaignés sous son fils, les

Gassendi, les Guy-Patin, les Naudé[1] et surtout la Mothe-le-Vayer.

La Mothe-le-Vayer est généralement considéré comme ayant été le chef de l'école sceptique au dix-septième siècle. En effet, personne ne s'est montré plus sévère pour les sciences des hommes; il n'en laisse aucune debout : grammaire, rhétorique, logique, physique, jurisprudence[2]. Il arrive à la même conclusion que Montaigne et par le même procédé. Comme lui, il rassemble tous les usages contradictoires, bizarres, dégoûtants, qui se rencontrent sur le globe, et conclut avec Épicure et Aristippe, qu'il n'y a rien qui soit naturellement juste ou injuste[3]. La morale, épargnée dans l'énumération des sciences vaines, est ici sacrifiée à la démonstration sceptique. L'auteur parle de cette « vertu que nous chimérisons dans les écoles » comme « n'étant peut-être qu'un titre vain[4]. » Il prend pour exemples « quelques notions qui semblent être plus universelles, » telles que les devoirs des enfants envers leurs parents, et démontre que l'on n'y peut trouver de fondement naturel.

Avec ces principes, peut-on avoir une morale?

[1] Un passage de Naudé, cité par Bayle (*l. c.*) donne l'idée de son admiration pour ses maîtres. Il déclare Charron bien supérieur à Socrate, « parce qu'il a le premier, que je sache, réduit en art les principes de la sagesse elle-même, avec une méthode, une science, un jugement tout à fait admirables. » Il trouve dans *la Sagesse* Aristote (!), Sénèque et Plutarque et quelque chose de plus divin que dans aucun auteur ancien ou moderne. — [2] *Philosophie de la Mothe-le-Vayer*, Paris 1783, p. 139. — [3] *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens*, par Oratius Tubero, Mons, 1683. *Dialogue de la philosophie sceptique*, p. 47. — [4] *Ibid.*, p. 50.

La Mothe-le-Vayer, sans craindre l'inconséquence, fait un *traité de la liberté et de la servitude*[1]; il y observe que notre entendement va nécessairement au vrai ou à ce qu'il juge le vrai, notre volonté au bien ou à ce qu'elle juge le bien: « Il s'ensuit donc que, sans renverser l'ordre de la nature, notre esprit ne sauroit agir autrement que comme nous venons de dire, ce qui ne ruine pas sa liberté, par une raison de morale que nous expliquerons tantôt, selon laquelle servir à Dieu c'est régner, et obéir aux justes lois de la nature passe pour une espèce de liberté[2]. » Plus loin, il défend à *la liberté philosophique* de s'étendre « jusqu'aux choses qui vont contre la religion, la philosophie ou les bonnes mœurs[3]. »

La contradiction s'explique peut-être par le respect que la religion inspirait encore à la Mothe, vrai ou faux. Un de ses éditeurs a dit : « Quoiqu'il ait été accusé de scepticisme, il a été plus modéré que Montaigne et que Bayle, car il n'admet le scepticisme que dans les sciences[4]. » Il est vrai, mais quelle science que la morale ! La Mothe explique lui-même sa pensée : « Le philosophe chrétien qui respecte les lumières du ciel et les vérités qu'il nous a révélées, avec une parfaite soumission à ses lois et à celles de l'Église, bien qu'il se moque de toutes les prétendues certitudes de tant de sectes différentes de philosophes affirmatifs, il ne laisse pas d'acquiescer parfaitement à tous les articles de notre foi,

[1] Paris, 1643. — [2] Ch. II, p. 23. — [3] Ch. IV, p. 64. — [4] *La Philosophie*, etc. *Préface*.

croyant qu'on n'y peut former le moindre doute sans une extrême ingratitude, de laquelle il se sent préservé par la grâce d'en haut[1]. » Il semble bien que la religion inspire le traité de la *Liberté*.

Mais, quoique sceptique et chrétien en même temps, la Mothe est loin de nier la vertu, par suite de ses principes philosophiques, quand elle n'est pas inspirée par ses principes religieux. Il a même fait un traité *de la Vertu des païens*, fidèle à l'admiration du seizième siècle pour la sagesse antique. Il expose l'opinion de quelques docteurs qui enseignent « qu'aucun infidèle ne doit être appelé vertueux, parce que son infidélité l'empêche de pouvoir produire les actions moralement bonnes et vertueuses » et consacre son livre à la réfuter. La deuxième partie contient l'histoire des païens les plus vertueux. Dans le nombre, la Mothe ose ranger Julien ! Il se croit obligé « de faire voir par l'exemple d'une personne si odieuse que la vertu des païens doit être reconnue en ceux mêmes dont nous tenons le salut pour désespéré[2]. »

L'auteur se souvient des préceptes religieux quand il fait un grand éloge de la pudeur[3]. Mais sans doute le chrétien et le sceptique ont la parole tour à tour. On ne peut rien voir de plus ordurier que l'*Hexaméron rustique, ou les six journées passées à la campagne entre des personnes studieuses*[4]. Après une des dissertations graveleuses, l'orateur regarde si ses auditeurs sont scandalisés, et « reconnaît en tous un

[1] *La Philosophie*, p. 140.— [2] *Œuvres*, t. V, p. 394. — [3] *La Philosophie*, etc., p. 250. — [4] Cologne, 1681.

certain air de satisfaction. » L'*Hexaméron rustique* nous livre le secret des conversations qu'avaient ces hommes érudits et voluptueux, de leur double et insatiable curiosité.

La Mothe-le-Vayer est loin de copier les auteurs qui sont venus avant lui. Sans doute il montre la même aversion que Montaigne pour ceux qui mentent et trahissent les secrets. Il reconnaît « que le sentiment commun de tous les hommes a toujours été de faire un cas infini de la santé ; » mais le développement qu'il donne de cette vérité, si importante pour les épicuriens, est bien froid auprès du langage de Montaigne sur le même sujet[1]. L'opposition, c'en est une, éclate surtout à propos de l'amitié, et la Mothe semble inspiré par le désir de contredire l'auteur des *Essais*. Il déclare formellement, malgré « la manière que nous dépeint la philosophie, » qu'elle est toujours fondée sur l'intérêt privé et ne le fait jamais oublier[2].

Montaigne réservait les sentiments qu'il éprouvait lui-même comme ne devant pas être atteints par le doute ; mais les fondateurs d'école n'ont pas plus dans leurs mains la logique que la vérité, et leurs principes servent quelquefois à détruire les idées qui leur tenaient le plus au cœur, puisqu'ils n'avaient pas reculé devant une inconséquence pour les sauver.

Le plus remarquable écrivain dans la seconde génération de sceptiques, dans celle qui eut la douleur

[1] *La Philosophie*, etc., p. 259 et 290. — [2] *Ibid.*, p. 246.

de voir s'éteindre la gloire, sinon les doctrines de l'école, fut assurément Saint-Évremond. Il serait difficile de rien ajouter, même pour le sujet qui nous occupe, au chapitre placé par M. Giraud dans son *Histoire de Saint-Evremond* et intitulé : *la philosophie de Saint-Évremond ; le scepticisme épicurien en France*[1], œuvre d'érudition également sûre et délicate. M. Giraud a montré,—dirons-nous : son héros ? — « formant sa raison avec Montaigne, qu'il avait trouvé dans le manoir de son père, au retour du collége, » achevant cette union du scepticisme et de l'épicuréisme commencée par l'auteur des *Essais*, faisant en ces termes son propre portrait : « C'est un philosophe également éloigné du superstitieux et de l'impie ; un voluptueux qui n'a pas moins d'aversion pour la débauche que d'inclination pour les plaisirs ; un homme qui n'a jamais senti la nécessité, qui n'a jamais connu l'abondance. Il vit dans une condition méprisée de ceux qui ont tout, enviée de ceux qui n'ont rien, goûtée de ceux qui font consister leur bonheur dans leur raison... en l'amitié, plus constant qu'un philosophe ; à l'égard de la religion,

De justice et de charité
Beaucoup plus que de pénitence
Il compose sa piété,
Mettant en Dieu sa confiance,
Espérant tout de sa bonté,
Dans le sein de sa Providence.
Il trouve son repos et sa félicité. »

Voilà bien l'homme heureux et sage selon le cœur

[1] Ch. VII.

de Montaigne. Il eût signé ce formulaire. L'influence des *Essais* est incontestable. Nous n'avons pas besoin pour l'établir de montrer en détail sur quels points l'un s'est rencontré avec l'autre ou a reproduit sa doctrine. Nous ne chercherons pas non plus à relever des différences; elles ne manqueraient pas, ne fût-ce que sur l'amitié. Saint-Évremond, qui la cultiva, la juge comme la Mothe-le-Vayer; il n'y voit qu'un trafic[1]. Il est une différence importante : Saint-Évremond s'exprime sur la doctrine et la morale religieuses avec une toute autre liberté que Montaigne. Celui-ci avait-il plus de foi ou plus de prudence? Nous l'ignorons, mais nous avons trouvé chez lui une rigoureuse orthodoxie et même, en apparence, la résolution arrêtée de soumettre l'impuissante raison à la parole divine; la philosophie et surtout la morale attendaient, pour reprendre leur indépendance sans frein, que la religion eût reçu l'hommage auquel elle avait droit, et fût partie satisfaite, sans se douter de ce qui allait se passer après sa sortie. Charron avait été plus libre, et, quoique la Mothe-le-Vayer se fût, au contraire, montré plus respectueux, le scepticisme tendait à s'écarter de plus en plus de l'orthodoxie. Saint-Évremond fut incrédule, et non pas seulement à certaines heures, mais à tout moment, en religion comme en philosophie.

C'est un franc incrédule qui a écrit la *Conversation du maréchal d'Hocquincourt avec le père Canaye.*

[1] *Maxime : qu'on ne doit jamais manquer à ses amis.*

Il est vrai qu'il dit : « Il ne m'a pas été difficile de reconnaître l'avantage de la religion chrétienne sur les autres ; et, tirant de moi tout ce que je puis pour me soumettre respectueusement à la foi de ses mystères, j'ai laissé goûter à ma raison, avec plaisir, la plus pure et la plus parfaite morale qui fut jamais. Dans la diversité des créances qui partagent le christianisme, la vraie catholicité me tient à elle seule, autant par mon élection, si j'avois encore à choisir, que par habitude et par les impressions que j'en ai reçues[1]. » Montaigne n'aurait pas osé écrire : « tirant de moi tout ce que je puis pour me soumettre respectueusement à la foi de ses mystères. » Il n'eût pas fait surtout, quelques pages plus loin, la remarque suivante : « La charité a été ordonnée par Jésus-Christ et la doctrine des mystères n'a été établie que longtemps après sa mort. » A la différence de Montaigne, Saint-Évremond laisse voir son indifférence et son incrédulité ; mais on ne peut dire encore qu'il en fasse profession. Après lui, l'incrédulité devait aller plus loin et se montrer plus hardiment ; de l'indifférence on devait passer à l'hostilité.

Le duc de la Rochefoucauld avait appartenu au même parti, à la même société que Saint-Évremond, faut-il ajouter à la même école? Dans sa personne et ses écrits, il offre des traits curieux de ressemblance avec Montaigne. Se peignant lui-même, il parle comme celui-ci, de sa naïveté : « Je

[1] *A M. le maréchal de Créqui.*

me suis assez étudié pour me bien connaître et je ne manquerai ni d'assurance pour dire librement ce que je puis avoir de bonnes qualités, ni de sincérité pour avouer franchement ce que j'ai de défauts. » On croirait entendre le moraliste du seizième siècle, quand la Rochefoucauld parle de sa disposition à se sacrifier pour un ami, de son peu de curiosité, de son inviolable fidélité à garder les secrets et à tenir sa parole, de sa civilité fort exacte pour les femmes, quand il dit : « J'approuve extrêmement les belles passions ; elles marquent la grandeur de l'âme, et, quoique, dans les inquiétudes qu'elles donnent, il y ait quelque chose de contraire à la sévère sagesse, elles s'accommodent si bien avec la plus austère vertu, que je crois qu'on ne les sauroit condamner avec justice. » Ainsi Montaigne met au premier rang des hommes vertueux ceux qui ont, comme Socrate, arrêté en eux tout mouvement étranger à la raison, mais déclare que l'humanité doit se féliciter d'avoir des passions, que ce sont elles qui font faire les belles actions. Montaigne est compatissant par nature ; la Rochefoucauld est « peu sensible à la pitié, et voudroit ne l'y être point du tout. » Mais ne savons-nous pas avec quel soin le premier se défait de tous les sentiments qui peuvent troubler le repos de son âme ? Nous ne trouverons pas trop d'opposition entre les deux natures et les deux doctrines, quand nous lirons dans la Rochefoucauld ce qui suit : « Cependant il n'est rien que je ne fasse pour le soulagement d'une personne affligée : et je crois effectivement que l'on doit tout

faire, jusqu'à lui témoigner même beaucoup de compassion de son mal... Mais je tiens aussi qu'il faut se contenter d'en témoigner et se garder soigneusement d'en avoir. » La Rochefoucauld révèle au contraire une sensible différence, quand il se représente comme mélancolique, « resserré avec ceux qu'il ne connaît pas, à peine ouvert avec la plupart de ceux qu'il connaît. »

La Rochefoucauld a un système et ce système se résume dans son épigraphe : « Nos vertus ne sont le plus souvent que des vices déguisés. » Là est un point commun avec la morale de Montaigne. Celui-ci veut trouver dans l'âme la volonté constante et désintéressée d'être vertueux ; quand elle manque, pas de vertus ; le motif corrompt les actes les plus beaux en apparence et les rend réellement vicieux. La première maxime rappelle des idées souvent répétées dans les *Essais* : « Ce n'est pas toujours par valeur et par chasteté que les hommes sont vaillants et que les femmes sont chastes. » D'où vient donc la valeur? « L'amour de la gloire, la crainte de la honte, le dessein de faire fortune, le désir de rendre notre vie commode et agréable et l'envie d'abaisser les autres sont souvent les causes de cette valeur si célèbre parmi les hommes. » Les simples soldats ne songent qu'à gagner leur vie[1]. Quant au mépris de la mort, il n'existe chez personne[2]; « on ne souffre pas ordinairement par résolution, mais par stupidité et par coutume[3]. » D'où vient la

[1] Maxim. 213 et 214. Cf. 215 et 217. — [2] 504. — [3] 23.

chasteté des femmes? Leur sévérité « est un ajustement et un fard qu'elles ajoutent à leur beauté, » leur honnêteté « est souvent l'amour de leur réputation et de leur repos[1]. »

L'auteur emploie le même procédé pour nous faire voir l'orgueil derrière l'humilité, « cette feinte soumission[2], » la vanité derrière la libéralité[3].

Il se montre aussi sévère que Montaigne pour la vieillesse et pour le repentir : « Les vieillards aiment à donner de bons préceptes pour se consoler de n'être plus en état de donner de mauvais exemples[4]. » Leur vertus n'ont rien de méritoire, car ce sont les vices qui les quittent[5]. Aussi « les passions de la jeunesse ne sont guères plus opposées au salut que la tiédeur des vieilles gens[6]. » Quelle valeur attacher au repentir, crainte du mal qui peut nous arriver plutôt que regret du mal que nous avons fait[7]?

C'est toujours la même pensée : la volonté de faire le bien pour le bien manque, il n'y a pas de vertus : « Nul ne mérite d'être loué de sa bonté s'il n'a pas la force d'être méchant. Toute autre bonté n'est le plus souvent qu'une paresse ou une impuissance de la volonté[8]: » Voilà ce que Montaigne et Charron avaient redit sans cesse.

Mais qu'elle est difficile à avoir cette énergie nécessaire pour être bon! et par suite, que la vertu est rare! « Si nous résistons à nos passions, c'est plus par leur faiblesse que par notre force[9], » car les

[1] 204 et 205. — [2] 254. — [3] 263. — [4] 93. Cf. 461. — [5] 192. — — [6] 341. — [7] 180. — [8] 257. — [9] 122.

grands défauts n'appartiennent qu'aux grands hommes[1].

Il semble bien que la nature de la plupart ne permette pas de détruire en eux les vices, mais seulement de les faire « entrer dans la composition des vertus, comme les poisons entrent dans la composition des remèdes[2]. »

Si la Rochefoucauld s'accorde sur beaucoup de points avec Montaigne, il s'accorde avec ses contemporains pour méconnaître le sentiment favori de ce dernier, l'amitié : « Ce que les hommes ont nommé amitié n'est qu'une société, qu'un engagement réciproque d'intérêts et qu'un échange de bons offices; ce n'est enfin qu'un commerce où l'amour-propre se propose toujours quelque chose à gagner[3]. »

Ce qui fait la grande différence entre les deux auteurs, c'est que la Rochefoucauld paraît se préoccuper surtout de la figure à faire dans la société, non de la vertu à pratiquer, du bonheur à goûter pour soi et chez soi. Sa doctrine n'est pas plus éloignée de l'égoïsme que celles des *Essais* ou de la *Sagesse*; mais cet égoïsme, il le comprend d'une autre manière. Il faut plaire dans la société, être honnête homme, mais n'être pas dupe, se tenir constamment sur ses gardes, pour se garantir des illusions, avoir l'air de la confiance avec tout le monde et ne croire personne, en un mot jouer toujours un rôle parce qu'on demeure toujours sur la scène.

[1] 190. — [2] 182. — [3] 83. Cf. 81.

Quoi de plus contraire à l'égoïsme sans travail et sans fatigue d'un Montaigne ?

Les moralistes du seizième siècle inspirèrent la poésie comme la prose. Leur influence est sensible dans les œuvres de la Fontaine, qui sembla participer à la disgrâce de son école en même temps qu'à celle de ses amis.

Chamfort[1] le félicite d'avoir su rendre sa morale aimable après Montaigne et mieux que lui : « Sa philosophie audacieuse (celle de Montaigne), souvent libre jusqu'au cynisme, ne pouvait convenir ni à tous les âges ni à tous les esprits. » La Fontaine nous a donné « un livre d'une morale douce, aimable, facile, applicable à toutes les circonstances, faite pour tous les états, pour tous les âges. »

Un peu plus loin, Chamfort revient sur la même idée. C'est la sagesse qui s'exprime par la bouche de la Fontaine, mais une sagesse insinuante. C'est la vertu qu'il recommande, mais une vertu commode, exempte de peines, féconde en plaisirs. Nous reconnaissons Montaigne. Bien plus, le trait qui domine, dans la morale de celui-ci, Chamfort le retrouve chez le fabuliste ; la sagesse de la Fontaine « paraît n'être qu'un heureux développement de son instinct. » C'est sa propre nature que chacun d'eux a suivie ; ils ont enseigné ce qu'il y avait de bon en eux, n'admettant guère que les devoirs dont ils consentaient à se charger.

La sagesse est préférable à la fortune[2], mais ce

Eloge de la Fontaine. — [2] *Les Souhaits.*

n'est pas celle de « l'indiscret stoïcien, » qui

> Retranche de l'âme
> Désirs et passions, le bon et le mauvais,
> Jusqu'aux plus innocents souhaits.....
> Qui fait cesser de vivre avant que l'on soit mort [1].

Le sage formé par la Fontaine doit être heureux et peut se faire aimer. Loin de lui les sentiments bas et surtout les passions ardentes! Il ne sacrifie pas sa tranquillité au désir d'acquérir des richesses[2], ni son bien-être à la soif d'en amasser[3]. Le sort l'a-t-il placé dans un état obscur et modeste, il s'en contente parce qu'il y trouve l'inestimable sécurité[4], échappant aux dangers, même à l'inquiétude[5]; il sait trop qu'on ne gagne rien à courir après la fortune[6]; nos projets exposent le peu que nous avons ou le peu que nous sommes, et nous apprenons trop souvent à regretter la condition dont nous avons voulu sortir[7]. Aucun des biens qui se présentent à lui n'est à dédaigner[8]; il ne s'exagère pas l'état dont il est content[9]; les avantages ou les plaisirs de la grandeur, il ne les conteste point, et sans doute il en jouirait volontiers, mais il n'y voudrait pas d'excès[10]. Il aime la liberté autant que la tranquillité, et peut-être parce que l'homme ne saurait avoir la seconde si la première lui est refusée. Le bien-

[1] *Le Philosophe scythe.* — [2] *Le Berger et la Mer.* — [3] *L'Avare qui a perdu son trésor.* — [4] *Les Deux Mulets.* — *Le Combat des rats et des belettes.* — [5] *Le Savetier et le Financier.*— [6] *L'Homme qui court après la fortune.* — [7] *La Laitière et le Pot au lait.* — *La Poule aux œufs d'or.* — *L'Ane et ses Maîtres.* — [8] *Le Héron.* — *La Fille.* — [9] *Le Rat et l'Éléphant.* — [10] *Rien de trop.*

être est précieux, mais il ne veut pas le goûter dans l'esclavage[1] :

> Hélas ! que sert la bonne chère,
> Quand on n'a pas la liberté?

Il n'est pas de plaisir dont il ne dise comme de la vengeance :

> C'est l'acheter trop cher que l'acheter d'un bien
> Sans quoi les autres ne sont rien[2].

Aussi s'éloigne-t-il des cours, où nul ne s'appartient, et préfère-t-il l'existence de l'humble travailleur à celle du parasite, toujours exposé à se faire chasser des palais[3]. Il est prudent, et déploie toute son adresse pour détourner les maux qui ne sont pas inévitables. Quant à ceux qui ne dépendent aucunement de lui, le sage s'y résigne, aux légers accidents et aux contre-temps[4], comme aux grandes douleurs; tout malheureux qu'il soit, ne doit-il pas encore être heureux de vivre?

La Fontaine n'a-t-il pas trouvé, dans les *Essais*, ce mot de Mécène « qui est si beau et si à-propos qu'il n'a pas cru le devoir omettre[5]. » C'est lui qui a dit crûment :

> Mieux vaut goujat debout qu'empereur enterré[6].

Et cependant la mort elle-même et, en attendant, la pensée de la mort ne doivent pas abattre l'esprit du sage :

> Il est toujours prêt à partir[7].

[1] *Le Loup et le Chien.*—[2] *Le Cheval s'étant voulu venger du cerf.* — [3] *La Mouche et la Fourmi.* — [4] *Jupiter et le Métayer.* — [5] *La Mort et le Malheureux.* — [6] *La Matrone d'Éphèse.* — [7] *La Mort et le Mourant.*

Montaigne et la Fontaine tiennent également à la vie, ont une égale peur de la mort, et la contemplent tous deux pour y devenir indifférents par l'habitude.

Ceux qui approcheront le sage n'auront pas à se plaindre de lui ; ils le trouveront indulgent pour leurs défauts [1], prêt à leur rendre service [2] ; il n'imitera pas ce rat « si peu secourable, » qui se borne à prier pour les malheureux, sans aller jusqu'à les assister [3]. Il pense aux humbles et aux faibles; que n'était-il près de cette onde pure où se désaltérait l'agneau! Que de fois et avec quel accent sincère le poëte ne plaint-il pas les petits qui pâtissent des sottises des grands [4], le pauvre âne qui expie par sa mort les forfaits des puissants [5]! Comme il est heureux d'abaisser l'orgueil de l'immense éléphant devant le singe de Jupiter qui vient

> Partager un brin d'herbe entre quelques fourmis [6].

Ce ne sont pas seulement les héros sans humanité qu'il faut repousser loin de nous, selon le conseil de Bossuet : ce sont aussi les écrivains sans entrailles. Montaigne nous apprend et la Fontaine nous montre la merveilleuse puissance que la compassion exerçait sur leurs âmes.

Le second, chose rare au dix-septième siècle! n'a pas célébré l'amitié avec moins de chaleur que le premier ; peut-être est-ce un autre sentiment qui

[1] *La Besace.* — [2] *L'Ane et le Chien.* — [3] *Le Rat qui s'est retiré du monde.* — [4] *Les Deux Taureaux et la Grenouille.* — [5] *Les Animaux malades de la peste.* — [6] *L'Éléphant et le Singe de Jupiter.*

lui a inspiré *les Deux Pigeons ;* mais c'est de l'amitié qu'il a dit :

> Rien n'est si commun que le nom,
> Rien n'est si rare que la chose [1].

Il n'a pas montré beaucoup d'estime pour notre pays, quand il est allé la chercher au Monomotapa [2].

C'est encore un trait commun aux deux moralistes qu'ils ne poussent point à l'abnégation, mais c'est un trait particulier à la Fontaine que l'intérêt bien entendu lui sert à tracer comme à mesurer nos devoirs.

> Il se faut entr'aider, c'est la loi de nature [3];

En y manquant, nous nous exposons à réclamer vainement un jour le secours que nous aurons refusé à autrui, à porter toute la charge dont nous n'aurons pas voulu prendre notre part [4]:

> Il faut autant qu'on peut obliger tout le monde.

Mais pourquoi?

> On a souvent besoin d'un plus petit que soi [5].

Il ne faut jamais se moquer des misérables. En effet

> Qui peut s'assurer d'être toujours heureux [6]?

L'utilité de chaque vertu est mise immédiatement

[1] *Paroles de Socrate.* — [2] *Les Deux Amis.* — [3] *L'Ane et le Chien.* — [4] *Le Cheval et l'Ane.* — [5] *Le Lion et le Rat.* — [6] *Le Lièvre et la Perdrix.*

en évidence ; aussi doit-on on refuser ses bienfaits à ceux qui ne manqueraient pas de s'en servir contre nous[1]. La charité n'est pas rigoureusement prescrite ; la fourmi a-t-elle failli en fermant sa porte à la cigale avec un conseil si dur? Quant aux méchants, ils sont hors la loi. Faisons-leur une guerre continuelle[2] ; consacrons tous nos efforts à les tenir éternellement divisés[3]. Nous sommes à peine tenus à la justice envers eux[4].

Celui qui professe de telles maximes est-il bien loin de l'égoïsme? La Fontaine aime à être libre de toutes les manières. Ni femme ni enfant ne l'ont gêné durant sa vie ; dans ses écrits il parle du mariage avec aversion ; il s'attendrit quelquefois sur les enfants, mais à cause de leur âge et de leur faiblesse ; la tendresse paternelle lui semble inconnue. Ce poëte, qui est, plus que tout autre chez nous, le poëte de la famille, n'a pas parlé de la famille.

Il est un point sur lequel la morale de la Fontaine est singulièrement inférieure à celle de Montaigne. Il n'exige pas la franchise et la loyauté avec la même sévérité ; Montaigne eût peut-être approuvé cette maxime :

Le sage dit, selon les gens :
Vive le roi ! vive la Ligue[5] !

Mais il n'eût pas goûté « le double plaisir de tromper un trompeur[6], » ni rapporté sans blâme la ruse

[1] *La Lice et sa Compagne. Le Villageois et le Serpent.* — [2] *Les Loups et les Brebis.* — [3] *Les Vautours et les Pigeons.* — [4] *L'Oiseleur, l'Autour et l'Alouette.* — [5] *La Chauve-Souris et les Deux Belettes.* — [6] *Le Coq et le Renard.*

du renard sortant du puits grâce au bouc qui n'en sort pas[1]. Chamfort réclame une supériorité pour la Fontaine; il le trouve plus moral : c'est une supériorité des *Fables* sur les *Essais ;* mais Montaigne eût reconnu dans les *Contes* l'œuvre d'un disciple, en même temps qu'une imitation de ses contemporains[2].

A la Fontaine il faut ajouter Molière. Celui-ci eût été, à bon droit, surpris qu'on le rangeât dans une école philosophique. Il se moquait de toutes les sectes également et en même temps. Dans *le Mariage forcé*, s'il met d'abord en scène un partisan fougueux d'Aristote qui, au nom de la scolastique demande qu'on dise la figure et non la forme d'un chapeau[3], il introduit ensuite le sceptique Marphurius qui dit : « Notre philosophie ordonne de ne point énoncer de proposition décisive, de parler de tout avec incertitude, de suspendre toujours son jugement, » et soutient son système jusqu'au moment où les coups de bâton pleuvent sur lui[4]. Ce n'est pas, quoi qu'en ait dit un commentateur de Molière, le doute méthodique de Descartes, c'est le scepticisme systématique, universel, définitif de Montaigne et de son école qui fait les frais de cette scène où la gaieté n'empêche

[1] *Le Renard et le Bouc.* — [2] M. Saint-Marc Girardin, dans un ouvrage où il apprécie de la manière la plus fine et la plus sage la morale de La Fontaine, comme son génie (*La Fontaine et les Fabulistes*, Paris, 1867), signale une différence sensible entre l'auteur des *Essais* et celui des *Fables*. L'un et l'autre rapprochent l'homme des animaux, mais le premier en abaissant l'homme : « L'homme n'y gagne pas, cela est évident; l'animal y gagne peu, » le second en élevant les animaux : « L'homme n'y perd pas, les nimaux y gagnent » (p. 141). — [3] Scène VI. — [4] Scène VIII.

pas d'apercevoir la finesse. Molière, qui veut faire rire, montre les systèmes philosophiques dans leur excès qui est ridicule et profite de la fâcheuse position qu'il leur donne pour les condamner au nom du bon sens. C'était du reste le seizième siècle qui avait fourni au dix-septième l'idée première de cette scène où le scepticisme était mis en demeure de s'expliquer sur la conduite à tenir dans la vie. Molière avait imité Rabelais.

Mais la morale de Montaigne et de Charron ne se rattache pas à leur philosophie sceptique. C'est une morale de bon sens et d'instinct, intelligible et praticable pour tous. On peut se moquer du conseil qu'ils donnent de ne prendre parti sur rien, et trouver excellente leur manière de juger et de diriger les actions humaines. Molière avait étudié la philosophie sous un des hommes qui professèrent, dans le dix-septième siècle, la morale épicurienne du seizième, Gassendi, avec un de ceux qui la mirent en pratique le plus librement, le joyeux Chapelle[1]. Sans doute l'épicuréisme le frappa plus que le scepticisme : on sait qu'il entreprit de traduire Lucrèce. La carrière qu'il suivit n'était pas propre à détourner son esprit ni sa conduite des faciles maximes qu'il avait apprises dès l'enfance. Mais, en même temps, et comme Montaigne, il gardait une honnêteté naturelle qu'il devait peut-être en partie à la force de son génie, qui l'empêchait de se livrer aux excès, surtout de les prêcher.

[1] *Vie de Molière*, par Grimarest.

La morale de Molière présente ainsi un double caractère ; voilà pourquoi elle a pu être justement condamnée et vivement défendue. Certes il serait difficile de contredire Fénelon, disant : « Un défaut de Molière que beaucoup de gens d'esprit lui pardonnent et que je n'ai garde de lui pardonner, est qu'il a donné un tour gracieux au vice, avec une austérité ridicule et odieuse à la vertu. Je comprends que ses défenseurs ne manqueront pas de dire qu'il a traité avec honneur la vraie probité, qu'il n'a attaqué qu'une vertu chagrine et qu'une hypocrisie détestable; mais, sans entrer dans cette longue discussion, je soutiens que Platon et les autres législateurs de l'antiquité païenne n'auroient jamais admis dans leurs républiques un tel jeu sur les mœurs[1]. »

Ce qui donne raison à Fénelon, ce sont tant d'intrigues dont la fourberie est l'âme et qui se dénouent par les succès des fourbes, auprès du public amusé et désarmé, comme auprès de leurs maîtres ou de leurs pères facilement trompés; ce sont des plaisanteries ou des réticences indécentes, dont Molière ne veut pas qu'on se plaigne, après avoir voulu qu'on en rît; ce sont les devoirs de famille tournés en moquerie; les devoirs des époux, dont la violation est quelquefois recommandée aux femmes, même aux jeunes filles, par des servantes, les oracles de la pièce, comme la meilleure vengeance à prendre de maris disgracieux ou jaloux, en même temps que les sages amis, que les voisins expérimentés engagent

[1] *Lettre sur les occupations de l'Académie française.*

les maris eux-mêmes à tolérer l'infidélité comme la rançon la plus sûre de la paix domestique; devoirs des enfants, qui perdent leur force obligatoire, quand les parents sont vicieux ou ridicules, et dont l'oubli ne rend pas coupable aux yeux du spectateur; ce sont les œuvres de piété et de charité frappées chez le chrétien le plus sincère en même temps que chez l'hypocrite effronté. N'y a-t-il pas quelques-uns de ces reproches qui retombent sur les moralistes du seizième siècle? Molière usait de cette liberté de langage et de plaisanterie, qu'ils avaient constamment réclamée et souvent mise en pratique; il avait trouvé chez eux la doctrine de la résignation aux infidélités conjugales.

D'un autre côté, les devoirs de famille n'ont-ils pas été quelquefois rappelés à ceux qui les oubliaient par Molière lui-même? L'abus de la puissance paternelle avait choqué Montaigne. Molière ne peut être blâmé d'avoir défendu les enfants contre l'avarice, contre les mariages par force. Il faut lui rendre cette justice que, en donnant la passion aux jeunes filles, il a su la tempérer par la décence, par la délicatesse. S'il a trop souvent présenté à l'esprit l'idée de l'adultère, il ne l'a mis en scène qu'une fois, et il n'a pu le représenter consommé sans le rendre odieux. Ce qui pouvait faire pardonner beaucoup de faiblesses à la morale des sceptiques et des épicuriens, c'était qu'ils exigeaient, qu'ils observaient eux-mêmes une exacte probité, le respect du vrai. La probité, la franchise n'ont jamais été loués avec plus de magnificence que dans *le Misanthrope;* le

génie seul a pu les laisser paraître exagérées sans souffrir un moment qu'elles parussent ridicules, et inspirer le noble désir de pratiquer des vertus dont il montrait l'excès.

C'est, en général, dans la bouche des Philintes, des Aristes, que Molière place ses propres opinions. Ce sont eux qui enseignent; de là, il faut bien le dire, le peu d'agrément que donnent leurs personnages ; ils paraissent inutiles, parce que, dans une pièce bien faite, la leçon morale devant se dégager de la situation, on ne croit pas avoir besoin qu'elle soit exprimée. Leurs discours apprennent à se garder de tout excès et de tout ridicule, à remplir ses devoirs, en se montrant plus indulgent encore pour autrui que pour soi-même, en se méfiant de cette sévérité jalouse que l'âge apporte avec lui; ils nous donnent l'art d'être heureux en s'aimant soi-même et en se faisant aimer. C'est ainsi qu'on peut dire : « Molière, c'est la morale des honnêtes gens. » M. Sainte-Beuve développe dans quelques pages profondes cette proposition[1], en rapprochant Molière de Montaigne. Mais, tout en reconnaissant, ce qu'il est impossible de nier, que la seule nature fait parler Molière, que « l'ordre de la grâce » lui est étranger, nous ne pouvons admettre ni qu'il ait exprimé « au complet » et sans défaillance cette morale des honnêtes gens, ni surtout que la plus parfaite expression en soit dans *Tartufe;* ce serait *le Misanthrope* qu'il faudrait nommer. Ce n'est pas se

[1] *Hist. de Port-Royal,* t. III, liv. III, ch. xv, p. 204 et suiv.

mettre en contradiction avec soi-même, que de considérer Philinte et Alceste, qui ne se ressemblent pas, comme personnifiant tous deux la morale des honnêtes gens. Philinte en est la moyenne, Alceste la perfection. Philinte se retrouve à chaque instant dans le théâtre de Molière comme dans la vie, on ne voit Alceste qu'une fois.

L'influence de Montaigne et de son école s'est exercée directement sur les écrivains dont nous venons de parler; la plupart l'ont avouée. Elle a été combattue par ceux que nous allons étudier, mais ils n'ont pas pu s'y soustraire, en cherchant à la détourner des autres.

Balzac est peut-être le premier auteur qui ait commencé la réaction spiritualiste, par noblesse naturelle de pensée et par foi religieuse, non par système et en philosophe. Certes, si quelqu'un a le droit de condamner Montaigne, c'est bien lui; car il ne lui emprunte rien, il ne l'imite pas. Mais pourquoi semble-t-il lui reprocher ses jugements critiques plutôt que ses opinions en morale[1]? Cependant il était loin de partager ces dernières : qu'il nous suffise de rappeler cet éloge de la chasteté, où il se met en opposition avec la doctrine dominante de Montaigne, où il va « contre le fil du torrent et de la corruption présente[2] ». Observons du reste que Montaigne plaît à Balzac par son projet de se peindre lui-même[3]. Ce que Balzac reproche à Montaigne,

[1] Balzac, Éd. Paris, 1665. — *Dissert. critiques*, liv. XIX, t, II, p. 658. — [2] *Le Prince*, ch. XI, t. II, p. 56. — [3] *Dissert. critiq.*, liv. I.

c'est de n'avoir pas encore poussé assez loin sa sincérité, c'est d'avoir parlé de son page et non de son clerc. Quant à Charron, Balzac l'estimait peu. Moréri l'accusait d'avoir soutenu que cet auteur était seulement le secrétaire de Montaigne et de Du Vair[1]. Le jugement fait honneur à Balzac.

Enfin] Descartes fonda une école qui ne pouvait avoir rien de commun avec celle du seizième siècle, et qui finit par la chasser des esprits, dont elle avait pris possession. Nous avons pensé que le scepticisme avait pu donner l'idée du doute méthodique. La morale du bon sens et de l'instinct ne fut peut-être pas étrangère à cette morale par provision que se forma Descartes en attendant qu'il eût développé son système : « La première (maxime) étoit d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance, et me gouvernant en toute autre chose suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'avois à vivre[2]. » La troisième maxime est de tâcher toujours plutôt à nous vaincre que la fortune et à regarder les choses qui ne réussissent pas comme impossibles : « Mais j'avoue, dit encore Descartes, qu'il est besoin d'un long exercice et d'une méditation souvent réitérée pour s'accoutumer à regarder de ce biais toutes les choses ; et je crois que c'est principalement en ceci

[1] Bayle. V. Charron, Rem. O. — [2] *Discours de la méthode*, III partie.

que consistoit le secret de ces philosophes qui ont pu autrefois se soustraire de l'empire de la fortune, et, malgré les douleurs et la pauvreté, disputer de la félicité avec leurs dieux ; » secret qu'avaient cherché Montaigne et ses contemporains. Mais ce qui fait l'originalité de Descartes prenant, soit dans la philosophie courante, soit dans le bon sens, les maximes que le second a inspirées à la première, c'est qu'il se fondait sur le dessein qu'il avait de continuer à s'instruire et ne prétendait pas donner une doctrine définitive.

Il faut observer de plus qu'il mettait à part dans sa créance les vérités de la foi, ce qui explique pourquoi il s'est fort peu occupé de morale. Il laissait à la religion le soin de régler la conduite des hommes ; il ne se permettait pas de la contredire. On sent toujours la religion derrière sa pensée, même quand elle paraît purement philosophique. Montaigne avait voulu faire la paix entre l'âme et le corps, en donnant à chacun sa part. Descartes rouvre la lutte ; il déclare « qu'il n'y a pas d'âme si foible qu'elle ne puisse, étant bien conduite, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions[1], » et « que la force de l'âme ne suffit pas sans la connaissance de la vérité[2], » condamnant en même temps la morale épicurienne et la philosophie sceptique.

Le père Malebranche représente la plus intime union du spiritualisme avec la religion. Il ne lui suffit pas de poser des principes qui ne laissent aucune

[1] *Les Passions de l'âme*, I[re] partie, art. L. — [2] *Ibid.*, art. XLIX.

place au doute, il attaque vivement le scepticisme et les *Essais*. Charron était passé de mode au temps où il écrivait; le grand danger pour la foi et pour la vertu venait de Montaigne. A la différence de Balzac, Malebranche ne lui pardonne pas de s'être dépeint lui-même. Quelle vanité ! il a écrit son livre pour se faire connaître, « il falloit nécessairement qu'il se séparât du commun et qu'il se regardât comme un homme tout à fait extraordinaire. » Les démons seuls ou ceux qui participent à leur orgueil veulent être adorés, « et c'est vouloir être adoré, non pas d'une adoration extérieure et apparente, mais d'une adoration intérieure et véritable, que de vouloir que les autres hommes s'occupent de nous ; c'est vouloir être adoré comme Dieu veut être adoré, c'est-à-dire, en esprit et en vérité.» Non-seulement Montaigne a cherché à se faire connaître, et c'était trop quand il n'eût écrit que pour ses parents et amis, comme il l'assurait faussement, tout en se faisant imprimer trois fois, et en corrigeant son ouvrage « hypothéqué au monde, » mais encore il tenait à exciter l'admiration, se louant à tout moment, en dépit de l'humilité chrétienne, et même hors de saison, poussant enfin la vanité, la folie jusqu'à décrire ses défauts, très-bien choisis, du reste, ceux « dont on fait gloire dans le monde à cause de la corruption du siècle..., qui peuvent le faire passer pour esprit fort, ou lui donner l'air cavalier, afin que par cette franchise simulée de la confession de ses désordres on le croie plus volontiers, lorsqu'il parle à son avantage. » Rousseau,

nous le savons, a pris à l'oratorien cette critique très-fine de la sincérité affectée par Montaigne; Malebranche enlève ainsi à l'auteur des *Essais* et le droit d'écrire son livre et la vertu dont il était le plus fier.

Quelle doctrine attendre d'un livre qu'on peut dire conçu dans le péché? Montaigne n'a même pas bien connu la nature humaine, lui qui adopte les idées les plus bizarres, ou les rapporte sans les rejeter. D'ailleurs « il n'a point de principes sur lesquels il fonde ses raisonnements, et il n'a point d'ordre pour faire les déductions de ses principes. » En effet, il cherche plutôt à se divertir qu'à raisonner, et si l'on ne prenait que du plaisir dans les *Essais*, « ce ne seroit pas un si méchant livre. »

Mais un double danger menace ceux qui font cette lecture pour se divertir : « Le plaisir qu'on y prend engage insensiblement dans les sentiments » de l'auteur; et de plus « il est certain que ce plaisir naît principalement de la concupiscence et qu'il ne fait qu'entretenir et que fortifier les passions, la manière d'écrire de cet auteur n'étant agréable que parce qu'elle nous touche et qu'elle réveille nos passions d'une manière imperceptible[1]. »

Tel est, dans la seconde moitié du dix-septième siècle, le jugement de la philosophie cartésienne sur Montaigne, seul représentant d'une morale qu'elle espère détruire. La grande école chrétienne, qui, en philosophie, accepte pour maître Descartes, s'étant

[1] *De la Recherche de la vérité*, liv. II, ch. v.

soumise elle-même aux vérités de la foi, ne peut refuser de s'associer à une sentence en grande partie inspirée par l'intérêt et par l'esprit de la religion. Elle écarte désormais Montaigne : Bossuet le nomme en passant dans la chaire ; il en a honte.

Un des plus grands reproches qu'adressa le cartésianisme à Montaigne et à Charron, ce fut d'avoir comparé, même égalé, l'homme et les bêtes. Descartes avait longuement réfuté leur opinion, qu'il prenait au sérieux[1]. Bossuet les écrasa sous son indignation : « Je le vois bien, votre esprit est infatué de tant de belles sentences, écrites si éloquemment en prose et en vers, qu'un Montaigne, *je le nomme*, vous a débitées, qui préfèrent les animaux aux hommes, leur instinct à notre raison, leur nature simple, innocente et sans fard, c'est ainsi qu'on parle, à nos raffinements et à nos malices. Mais dites-moi, subtil philosophe qui vous riez si finiment de l'homme qui s'imagine être quelque chose, comptez-vous pour rien de connaître Dieu ?... Tous les saints, dont nous honorons aujourd'hui la glorieuse mémoire, ont-ils vainement espéré en Dieu ? et n'y a-t-il que les *épicuriens brutaux* et *les sensuels* qui aient connu droitement les devoirs de l'homme[2] ? »

Port-Royal adopta tout à fait les mêmes sentiments, ou plutôt ce fut Port-Royal qui les exprima le premier, avec sa vivacité passionnée et son ascétique horreur du *moi*. Il semble avoir partagé d'abord l'erreur de ceux qui considéraient les livres

[1] *Lettre à un seigneur.* — [2] *Sermon pour la fête de tous les saints.*

humiliants pour la raison humaine comme écrits dans l'intérêt et utiles à la cause de la religion. Cette erreur avait bien été celle de saint François de-Sales[1] ! Elle est moins étonnante de la part de Port-Royal, qui lisait peu et ne savait pas le monde : « M. de Saint-Cyran, dit l'historien de Port-Royal[2], avait réfuté Garasse sur Charron ; mais il n'avait lu Charron qu'à cette occasion et ne paraît pas s'être informé au préalable de Montaigne, qui est pourtant la vraie clef pour pénétrer le théologal. Aussi fait-il l'entière apologie de celui-ci contre les inductions de Garasse. » Montaigne fut enfin révélé à ces intelligences de premier ordre, volontairement enfermées dans les lettres théologiques, par un homme qu'elles n'avaient pas formé et qu'une invincible affinité attira vers elle, mais après deux années passées dans le monde et employées en partie à s'approprier les *Essais*[3]. Pascal fit connaître Montaigne à ceux qu'il allait accepter pour maîtres, non sans s'excuser auprès d'eux[4]. L'excuse était nécessaire, car M. de Saci, écoutant Pascal, se demandait, avec saint Augustin, si « ceux qui savent ces subtilités, ces raisonnements sont pour cela plus agréables à

[1] « Je me souviens d'avoir lu dans les *Essais* du sieur de Montaigne, quoique laïque, qu'il trouvoit ridicule de voir tracasser entre les mains de toutes sortes de gens le saint livre des secrets mystères. » *Controverses* entre les protestants, discours XV et XVII, cité par M. Sainte-Beuve, *Hist. de Port-Royal*, liv. I, ch. IX, t. I, p. 249. Note. — [2] Liv. III, ch. I, t. II, p. 381. — [3] M. Havet, *Études sur les Pensées de Pascal*. — [4] « Pour Montaigne, dont vous voulez aussi, monsieur, que je vous parle. » *Entretien de Pascal avec M. de Saci*. M. Havet fait ressortir en note de ce passage l'espèce d'excuse que contiennent ces paroles.

Dieu, » et s'armait de ce que Montaigne avait mis la foi à part pour prescrire à ceux qui avaient la foi de mettre à part tout ce qu'il avait dit[1]. Chose remarquable! Pascal, non-seulement pour s'excuser, mais par conviction, exprimait, lui qui possédait si bien Montaigne, la même idée que l'ignorance des *Essais* avait laissé concevoir à Saint-Cyran sur Charron : il attribuait à son auteur le mérite d'avoir combattu « avec une fermeté invincible les hérétiques de son temps ; » il voyait en lui « un disciple de l'Église par la foi,» qui « avoit utilement humilié les hommes.»

La forme, le style des *Essais* avaient charmé Pascal. C'était bien dans ce livre qu'il avait trouvé un homme, s'attendant à trouver un auteur[2]. Il retenait d'autant mieux qu'il lisait moins. Aussi fait-il aux *Essais* des emprunts continuels ; le peu qu'il sait ou qu'il cite, en matière profane, vient de là. Ses opinions même quelquefois lui ont été données sur des hommes qu'il n'a pas pris sans doute la peine d'étudier, sur la vertu d'Épaminondas, sur le talent de Cicéron.

Style, érudition n'étaient que secondaires aux yeux de Pascal; l'essentiel pour lui, c'était la doctrine. Se fiant aux intentions qu'il attribue à Montaigne et plus justement à son propre dessein de faire tourner à la confirmation et à l'honneur de la vérité religieuse l'abaissement de l'intelligence humaine par le doute universel, il devient sceptique sans aucune réserve. Ce pyrrhonisme qu'il avait

[1] *Entretien*. — [2] Art. VII, 17.

adopté, il le décrit avec amour; il le représente comme irrésistible; il met les dogmatistes au défi d'y rien répondre[1]. Ce n'est pas lui qui cherche à le restreindre, à en préserver les principes salutaires de la morale. A ses yeux, pas de morale humaine : « La vraie éloquence se moque de l'éloquence, la vraie morale se moque de la morale[2]. » La perspective seule donne le véritable lieu : « dans la vérité et dans la morale, qui l'assignera[3]? » La justice est ignorée; la preuve, c'est qu'il n'y a de consentement universel sur aucun point : « Or l'éclat de la vérité auroit assujetti tous les peuples[4]. » Pascal se contente de donner la conclusion de Montaigne presque dans les mêmes termes[5]; il se garde bien de reproduire la démonstration souvent indécente de son maître. La prétendue justice est par lui, comme par ce dernier, réduite à la coutume[6]. Ce qui existe en nous, c'est l'illusion de la justice. Le peuple obéit à la coutume, parce qu'il la croit juste, car on ne veut être assujetti qu'à la raison et à la justice; il faudrait le convaincre d'erreur, lui faire reconnaître qu'il doit obéir aux lois, parce qu'elles sont lois, aux supérieurs parce qu'ils sont supérieurs et alors toute sédition serait prévenue : « Mais le peuple n'est pas susceptible de cette doctrine, » trop vraie pour lui[7]. Montaigne ne s'est pas permis de faire disparaître la justice devant la force, non plus que devant la coutume. On n'a pu donner la force à la justice qu'on ne connaissait pas même;

[1] Art. VIII, 1. — [2] Art. VII, 34. — [3] Art. III, 2. — [4] *Ibid.*, 8. — [5] Plaisante justice, etc. — [6] *Ibid.*, 13. — [7] Art. VI, 40.

on a mis la justice dans la force[1]. Celle-ci est encore le plus sûr moyen de prévenir les séditions. Que reste-t-il de la morale?

Qui ne voit du premier coup d'œil combien le scepticisme de Pascal diffère celui de Montaigne? Pascal affirme avec une force invincible que « nous sommes incapables de vrai et de bien[2], » et la postérité peut lui faire le même reproche que M. de Saci : « Je ne sais si vous ne lui en prêtez pas (de l'esprit) un peu plus qu'il n'en a, par cet enchaînement si juste que vous faites de ses principes[3]. » Montaigne doutait même de notre incapacité, et il ne songeait pas à faire un système. Quelle amertume chez Pascal, quel ton de triomphe, quand il arrive au but de ses efforts, la destruction de la certitude philosophique! « Quelle chimère est-ce donc que l'homme[4]...? » Quant à Montaigne, rien d'amer en lui; la certitude n'est pas un besoin pour son intelligence; le doute ne lui est pas un état douloureux, mais plutôt un commode repos. Peut-être ne voit-il pas non plus sans joie « la superbe raison si invinciblement froissée par ses propres armes[5]; » mais sa joie est celle d'un esprit fin qui se moque d'un ridicule, non celle d'une âme passionnée pour la justice qui découvre et condamne un criminel. Cette différence s'explique par une autre qui la rend et plus sensible et plus grave. Pascal considère l'homme tombé par l'effet du péché originel[6]; Montaigne ne croit pas qu'il ait eu besoin d'une chute pour en

[1] Art. VI, 7 et 8. — [2] Art II, 12. — [3] *Entretien*, etc. — [4] Art. VIII, 5. — [5] *Entretien*, etc. — [6] Art. VII, 1.

venir où il est[1]. Le premier triomphe parce qu'il voit triompher la religion chrétienne, à laquelle le second pense quelquefois, mais quand il a mis de côté pour un moment sa philosophie. Le premier s'élance dans la vie future, à peine rassuré par les promesses auxquelles il s'attache avec une foi volontairement aveugle, et le second ne demande pas mieux que de s'en tenir à sa condition présente, si imparfaite, si misérable qu'elle soit, pour en tirer le meilleur parti possible.

Pascal ne peut avoir qu'une morale, celle du christianisme, car il détruit le fondement de toute morale philosophique, et, plus inflexible que Montaigne dans sa logique intéressée, il ne permet pas au bon sens de se relever parmi les ruines de la science. Il n'est pas seulement chrétien, il est janséniste ; pour lui, la morale chrétienne ne s'arrête pas avant l'ascétisme. Aussi met-il toujours les mœurs à part, quand il parle de ce que Montaigne a de bon et de facile à corriger[2]. Quel regret que « le ministre d'une si grande vengeance contre l'intelligence humaine n'ait pas suivi les règles de la morale et porté les hommes qu'il avoit si utilement humiliés à ne pas irriter par de nouveaux crimes celui qui peut seul les tirer des crimes qu'il les a convaincus de ne pas pouvoir seulement connaître! Mais il agit, au contraire, en païen de cette sorte. » Et plus loin : « Montaigne est absolument pernicieux à ceux qui ont quelque pente à l'impiété et aux

[1] *Entretien*, etc. « Eprouvant la misère présente et ignorant la première dignité.... » — [2] Art. VII, 7.

vices[1]. » Hélas ! sont-ils nombreux ceux qui n'en ont pas ?

Que pouvait-il y avoir de commun entre ce Pascal, plus rigoureux envers lui-même que les anciens anachorètes, parvenu à bannir de son existence les jouissances les plus innocentes, incapable de nommer sa nourriture, redoutant jusqu'à l'affection, sentiment presque impie, parce qu'on veut « être l'objet du bonheur volontaire des autres hommes[2], » se plongeant dans la maladie, parce qu'il y voit le plus parfait état du chrétien, et Montaigne, avec sa vertu « naïve, familière, plaisante, enjouée et, pour ainsi dire, folâtre, suivant ce qui la charme et badinant négligemment des accidents bons ou mauvais, couchée mollement dans le sein de l'oisiveté tranquille, d'où elle montre aux hommes, qui cherchent la félicité avec tant de peine, que c'est là seulement où elle repose, et que l'ignorance et l'incuriosité sont deux doux oreillers pour une tête bien faite, comme il dit lui-même[3]? » Il y a là de quoi faire horreur.

Ce n'est pas seulement dans le détail de son ouvrage, c'est par la conception même que Montaigne a péché contre la morale chrétienne : « Le sot projet qu'il a eu de se peindre ! et cela non pas en passant et contre ses maximes, comme il arrive à tout le monde de faillir, mais par ses propres maximes et par un dessein premier et principal. Car de dire des sottises par hasard et par faiblesse, c'est un mal

Entretien, etc. — [2] Art. xiv, 60. — [3] *Entretien*, etc.

ordinaire ; mais en dire par dessein, c'est ce qui n'est pas supportable[1]. » Ce défaut trouve d'ailleurs Pascal presque indulgent ; il pense que Montaigne prévenu aurait pu le faire disparaître[2]. Quoi ! rendre un ouvrage meilleur en supprimant ce qui en fait le dessein premier et principal !

On ne peut considérer les *Essais* que comme un mauvais livre, quand on met la pratique de la morale au-dessus de toutes les sciences, et c'est ce que fait Pascal[3].

Cependant, une fois que les points litigieux ne sont pas en question, il reproduit fidèlement les idées de Montaigne. Ainsi, il nous engage à mesurer la vertu d'un homme, non par ses efforts, « mais par son ordinaire[4]; » il vante, sans en rien savoir, la simplicité de Platon et d'Aristote, la facilité avec laquelle ils menaient une vie honnête et acceptaient les divertissements : « la plus philosophe (partie de leur vie) étoit de vivre simplement et tranquillement[5]. » C'est sous la même influence qu'il enseigne une absolue soumission aux lois et aux puissances établies, qu'il conseille de ne pas marchander la déférence aux grandeurs extérieures qui y ont droit, tout en réservant son estime[6]. Mais il est rare qu'il emprunte une idée sans y mettre sa marque, sans la faire servir à son dessein : « On charge les hommes, dès l'enfance, du soin de leur honneur, de leur bien, de leurs amis, et encore du bien et de

[1] Art. VI, 35. — [2] Art. VI, 7. — [3] Art. VI, 41. — [4] *Ibid.*, 27. — [5] Art. VI, 41. — [6] *Discours sur la condition des grands*. — Art. V, 4, 6, 13.

l'honneur de leurs amis. » Telle est la plainte qu'un égoïsme tout mondain arrache à Montaigne; Pascal félicite ironiquement les hommes de se répandre hors d'eux-mêmes ; autrement « ils se verroient, ils penseroient à ce qu'ils sont, d'où ils viennent et où ils vont » et ils seroient malheureux[1]. S'il recommande, comme Montaigne, la soumission, c'est avec un tel mépris pour les lois et pour les grands, qu'il semble prêcher la révolte de l'âme : « Ce chien est à moi, disoient ces pauvres enfants; c'est là ma place au soleil. Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre[2]. » Il suffit de cet admirable passage pour comprendre en quoi diffèrent Pascal et Montaigne, de combien le premier est supérieur au second, au moins par la chaleur de l'âme.

Montaigne, révélé à Port-Royal, l'épouvante : « Les jugements de Port-Royal sur Montaigne sont nombreux et à recueillir, dit M. Sainte-Beuve[3], bien qu'ils semblent faits pour choquer. Une fois dressé au seuil par cette main puissante de Pascal, il demeure en vue et en butte aux survenants. C'est leur ennemi, leur mauvais génie, et comme la bête noire du désert, un sphinx moqueur. Ils se signent en passant devant lui. » Deux motifs adoucissaient Pascal; il était dans le monde quand il avait lu les *Essais*, et il y trouvait des arguments qui lui paraissaient irréfutables, pour une démonstration qui lui paraissait nécessaire. La lecture faite dans la soli-

[1] Art. IV, 1. — [2] Art. VI, 50. — [3] *Hist. de Port-Royal*, liv. III, ch. II, t. II, p. 395.

tude, au milieu d'une vie austère et toute en Dieu, ne permettait d'apercevoir que les dangers, et Port-Royal n'entendait nullement s'approprier une démonstration du christianisme par le scepticisme. La manière dont il corrigea les *Pensées* montre bien qu'il n'approuvait pas le plan téméraire de Pascal.

D'ailleurs, Port-Royal, longtemps enfermé en lui-même, jetait du fond de sa retraite un regard effrayé sur le monde où régnait le mal ou d'où devait venir pour lui la persécution : « Il faut donc que vous sachiez, écrivait Nicole[1], que la grande hérésie du monde n'est plus le luthéranisme et le calvinisme, que c'est l'athéisme. » On comptait dans Paris cinquante mille athées, quoique l'énumération ne fût pas facile à faire[2]. L'athéisme, de quelque nom qu'on voulût alors ou qu'on dût plus tard le nommer, pyrrhonisme ou scepticisme, voilà quel était le grand péril à conjurer.

Il ne fallait pas, quand il y avait tant d'âmes à sauver, se laisser séduire par les grâces du style ni abuser par le vain espoir d'utiliser le mal. *La Logique*, œuvre d'Arnauld et de Nicole, avouée du parti tout entier, puisqu'elle n'était signée d'aucun nom propre, condamna les *Essais* avec la dernière énergie, en rattachant sa condamnation à cette pensée de Pascal que le *moi* est haïssable : « Un des caractères les plus indignes d'un honnête homme est celui que Montaigne a affecté de n'entretenir ses

[1] Lettre XLV.— [2] Témoignage du P. Mersenne.— M. Havet, *Études sur les Pensées de Pascal.*

lecteurs que de ses humeurs, de ses inclinations, de ses fantaisies, de ses vertus et de ses vices. » S'il tâche d'écarter le reproche de vanité en parlant de ses défauts, « tout cela n'est qu'un jeu et un artifice qui doit le rendre encore plus odieux. » Il ne cherche pas à faire détester ses vices; « il les regarde comme des choses à peu près indifférentes et plutôt galantes que honteuses; » il ne croit pas qu'il y ait là de quoi le faire mépriser. *La Logique* rappelle les railleries de Balzac sur son page pour montrer comment la sincérité s'efface devant l'orgueil. Elle signale ensuite le caractère odieux et le continuel danger d'un livre tout entier consacré au libertinage, où n'apparaît nul repentir, « qui marque une extinction entière de tout sentiment de religion. » Elle dit un peu plus loin : « Le dessein de Montaigne n'étoit pas de parler raisonnablement, mais de faire un amas confus de tout ce qu'on peut dire contre les hommes[1]. » Cette dernière phrase paraît dirigée contre Pascal et contre sa manière d'interpréter Montaigne, d'employer son système en invoquant son autorité. Ainsi Port-Royal fait disparaître l'excuse unique des *Essais*.

Nicole s'est toute sa vie occupé de morale. Il ne nomme pas souvent Montaigne, sans doute pour n'attirer pas imprudemment sur lui l'attention de ceux qui ne le connaîtraient point, mais il le combat sans cesse d'une manière parfaitement sensible pour ceux qui le connaissent.

[1] III partie, ch. xx

Il commence ses *Essais de morale* par un *Traité de la faiblesse de l'homme*, mais en prenant pour épigraphe ces paroles du Psalmiste : « Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum. » S'il veut humilier l'homme, c'est pour lui montrer le néant de la vie présente[1] ; s'il cherche à le détourner de l'ambition ou du plaisir, c'est pour le tourner vers l'éternité, non pour lui faire aspirer ici-bas à des jours tranquilles[2]. Comme Montaigne, il se moque de l'incertitude à laquelle est condamné l'esprit humain[3], des bornes où est renfermée la science[4] ; il convainc notre volonté d'impuissance[5] ; mais pourquoi? Il ne songe qu'à prouver la témérité prodigieuse de ceux qui se croient capables de choisir une religion par l'examen particulier de tous les dogmes contestés[6], « la nécessité où nous sommes de nous incliner sans réserve sous l'autorité de Dieu et de compter sur sa seule protection. »

Nicole ne recule devant aucune extrémité. Il se refuse à voir une véritable force dans la vertu des païens. Personne n'a jugé plus sévèrement le second Caton[7] et plus mal parlé de Socrate[8]. Ce qu'il dit aurait excité, non sans raison, ou la moquerie ou l'indignation de Montaigne, fort disposé à mettre Socrate ou Caton au-dessus de tous nos saints. C'est justement cette disposition qui effraye Nicole ; le patronage de Montaigne nuit, dans son esprit, aux sages de l'antiquité ; il n'ignore pas quelle part

[1] *Traité* I, ch. XIV. — [2] Ch. IV. — [3] Ch. VII. — [4] Ch. VIII. — [5] Ch. XI. — [6] Ch. IX. — [7] Ch. XII et XIII. — [8] Ch. XIII.

l'admiration de la sagesse antique a eue dans la formation d'une morale étrangère au christianisme vers les dernières années du seizième siècle. Il croit remplir son devoir de chrétien en la combattant dans les exemples qu'elle donne et qui prouveraient l'inutilité du christianisme [1].

La conclusion où arrive Nicole est que nous devons nous soumettre à la volonté de Dieu, et cette conclusion fait l'objet de son deuxième traité. C'est le propre des païens de suivre leur propre volonté [2]; or, nous l'avons dit, la morale de Montaigne n'a d'autre principe que la nature de celui-ci, autant qu'elle est d'accord avec la nature de la plupart. On sait quelle douce et attrayante idée il donne de la vertu telle qu'il la comprend. Nicole se sert à peu près des mêmes expressions pour donner de celle qu'il recommande une idée un peu différente : « Cette lumière divine leur découvre à tous un chemin de paix ; mais il est vrai qu'il est plus difficile aux uns qu'aux autres et que souvent il paraît à ceux qui sont plongés dans le vice si rude et si escarpé qu'ils désespèrent d'y pouvoir monter. Mais, pourvu qu'ils se fassent violence, il ne leur est pas impossible, puisque cette même lumière qui leur montre le chemin leur découvre aussi un secours qu'ils peuvent obtenir par leurs prières et qui leur peut donner plus de force qu'ils n'ont de faiblesse [3]. » Ce chemin difficile où l'homme ne peut monter qu'à l'aide de la grâce est opposé à la route aisée, large

[1] Il réfute aussi dans ce passage le *Traité de la vertu des païens*, écrit par la Mothe-le-Vayer. — [2] Ire partie, ch. I. — [3] Ch. IX.

et fleurie où le plaisir même nous attire, selon Montaigne.

Il n'est pas difficile d'indiquer le point sur lequel éclate le plus vif dissentiment. Nicole ne peut s'empêcher de nommer son adversaire habituel, quand il distingue deux manières de se livrer aux plaisirs, toutes deux brutales, mais l'une directe et sensuelle, l'autre indirecte et philosophique. C'est à cette dernière qu'on arrive quand on laisse sa raison à elle-même et qu'on se décide à jouir de la vie, après avoir reconnu la sottise et la vanité des choses de ce monde, sans reconnaître la nécessité de se préparer à un autre : « On peut dire que ce dernier degré comprend tout le livre et tout l'esprit de Montaigne [1]. » Est-il besoin de montrer combien la jouissance effraye les jansénistes, les chrétiens? « Rien ne distingue tant la morale du christianisme de celle des païens et de toute la philosophie païenne que l'éloignement qu'elle donne de toutes ces abominations. Si les païens ont dit quelque chose en faveur de la chasteté, ils l'ont fait très-faiblement dans la spéculation même, et leur pratique a presque toujours démenti leurs principes, y ayant peu d'exemples d'une véritable chasteté parmi les païens [2]. » La même idée sert à donner le coup de grâce à la morale du seizième siècle : « Il ne faut point chercher d'autre source des erreurs si communes dans la morale que cette corruption de cœur. On n'approuve les opinions relâchées que parce qu'on aime les

[1] *Essais*, t. VI, p. 223. — [2] T. VII, sur l'Épître du deuxième dimanche de carême, IX.

choses dont les opinions sévères nous priveroient[1]. »

Elle paraissait dénuée de tout crédit comme de tout honneur, à la fin du dix-septième siècle, cette morale de Montaigne et de Charron, qui avait fait voir aux compagnons de Henri IV leurs propres sentiments érigés en maximes; qui avait instruit et charmé la génération de Louis XIII et de la Fronde; qui, portée au delà des mers, s'était fait assez admirer de deux grands génies, Shakspeare et Bacon, pour être imitée par eux; que goûtaient également Ninon de Lenclos ou madame de Sévigné et madame de la Fayette; qui servait à excuser bien des fautes et qui peut-être en prévenait quelques-unes. Les efforts du spiritualisme cartésien et du christianisme, des jansénistes en particulier, semblaient en avoir eu raison.

Un homme qui appartenait par son éducation, par ses croyances, par sa position même à l'école spiritualiste et religieuse, se tourna systématiquement vers le seizième siècle : c'est la Bruyère.

La Bruyère reproduit souvent les idées et les expressions de Montaigne. Il possède assez bien les *Essais* pour en imiter dans un long morceau et le style et la libre philosophie : « Je veux avoir mes coudées franches et être courtois et affable à mon point, sans remords ne conséquence, » réclamant le droit de faire bon accueil et de n'être pas sur le qui-vive[2]. Liberté des manières, affabilité : voilà les rapports de Montaigne avec le monde.

[1] Sur l'Évangile du mercredi de la première semaine de carême, v. — [2] *De la Société et de la conversation.*

Sans doute les différences sont nombreuses. D'abord ce n'est pas son propre portrait, c'est celui du public que veut faire la Bruyère. Quand il pense à lui-même, c'est discrètement ; on le devine parmi « les faibles, les vertueux, ceux qui ont de l'esprit, » pour lesquels il pose cette règle salutaire : « se faire valoir par des choses qui ne dépendent pas des autres, mais de soi seul, ou renoncer à se faire valoir[1]. » En outre, il écrit pour corriger les hommes ; après avoir avoué ce que Montaigne cherche à dissimuler : « L'orateur et l'écrivain ne sauroient vaincre la joie qu'ils ont d'être applaudis, » il prétend remplir un devoir dont l'auteur des *Essais* ne s'inquiète nullement : « On ne doit parler, on ne doit écrire que pour l'instruction, et, s'il arrive que l'on plaise, il ne faut pas néanmoins s'en repentir, si cela sert à insinuer et à faire recevoir les vérités qui doivent instruire[2]. » Mais la tâche d'une conversion morale est si difficile qu'elle le fait presque reculer. Tout au moins croit-il devoir attendre de l'impression produite par la fidèle peinture des vices et des ridicules une amélioration dans les mœurs, sans revenir aux « principes physiques et moraux rebattus par les anciens et les modernes[3]. »

Les contradictions abondent chez Montaigne. Chez la Bruyère l'inconséquence est volontaire et seulement apparente, c'est comme une forme du

[1] *Du Mérite personnel.* — [2] *Préface.* Cf. *Des ouvrages de l'esprit* : « Il demande des hommes un plus grand et un plus rare succès que les louanges et même que les récompenses, qui est de les rendre meilleurs. » — [3] *Disc. sur Théophraste.*

raisonnement. Il évite avec grand soin tout ce qui ressemble à un arrangement méthodique des idées. Qu'importe ? il a une doctrine, la morale spiritualiste et chrétienne ; il lui obéit quand il travaille à persuader à ses semblables de lui obéir. Ce qu'il défend de Montaigne contre Nicole et Malebranche, c'est l'abondance et le naturel des pensées, ce n'est pas la morale; il faut rapporter à celle-ci la phrase suivante : « que je ne crois pas, aussi bien qu'eux, exempte de toute sorte de blâme[1]. » On connaît ce mot par où commence la conclusion des *Caractères :* « Les esprits forts savent-ils qu'on les appelle ainsi par ironie[2] ? »

Ce qu'il y a de pur dans la morale de Montaigne, la Bruyère le prend sans hésiter : « Le motif seul fait le mérite des actions des hommes et le désintéressement y met la perfection[3]. » Il reproche à l'homme cette envie d'être estimé qu'il cache dans son cœur et « de vouloir tirer de la vertu tout autre avantage que la même vertu[4] » ; se rappelant ce que Montaigne a dit de la valeur, il rabaisse celle des grands, à laquelle le désir d'une gloire qui ne peut leur faire défaut donne son motif et ôte son mérite[5]. Ce qu'il examine dans les actions, c'est le motif, dans les hommes, ce sont eux-mêmes, mais non sans tristesse, car, de son temps comme cent ans plus tôt, où trouver « cette fermeté, cette étendue d'esprit, nécessaires en France pour se passer des charges et des emplois[6] ? » Aussi s'attache-t-il

[1] *Des Ouvrages de l'esprit.*—[2] *Des Esprits forts.*— [3] *Du Mérite personnel.*— [4] *De l'Homme.*— [5] *Des Grands.* — [6] *Du Mérite personnel.*

constamment à rabaisser les biens de fortune, à rendre l'âme indépendante par le désintéressement; il fait valoir l'intérêt le plus évident de chacun de nous; Phidippe, qui raffine sur toutes choses, « double et renforce les liens qui l'attachent à la vie » et emploie « ce qui lui en reste à en rendre la perte plus douloureuse[1] ».

Mais il ne faut pas que cette vertu désintéressée, indépendante, rende farouche et inaccessible. La Bruyère se moque de la gravité affectée : l'austérité ne convient même pas à un homme de talent et de réputation, car « elle effarouche les jeunes gens, les fait penser mal de la vertu et la leur rend suspecte d'une trop grande réforme et d'une pratique trop ennuyeuse[2]. » A plus forte raison faut-il se garder d'être dur à autrui. C'étaient « les moindres vertus, » qui manquaient au grand Condé ; Socrate les avait. Il ne faut pas ôter de son histoire ce que la Bruyère a trouvé dans Montaigne, qu'il a dansé[3].

Mais le moraliste chrétien ne se borne pas à une amabilité superficielle; il prescrit le dévouement, outre la facilité du caractère. S'il goûte cette philosophie « qui nous élève au-dessus de l'ambition et de la fortune » et nous dispense de vœux, de sollicitations, il trouve meilleure encore celle « qui nous soumet et nous assujettit à toutes ces choses en faveur de nos proches et de nos amis[4]. » Comme Montaigne, du reste, il demande aux mères de fournir à leurs enfants le nécessaire et de leur rendre au

[1] *De l'Homme.* — [2] *Des Jugements.* — [3] *Du Mérite personnel.* — [4] *Des Jugements.*

moins la justice qu'elles leur doivent[1]. Il revient à cette théorie de l'amitié, oubliée de ses contemporains : « Il y a un goût dans *la pure amitié*, où ne peuvent atteindre ceux qui sont nés médiocres, » et « quelque désintéressement qu'on ait à l'égard de ceux qu'on aime, il faut quelquefois se contraindre pour eux et avoir la générosité de recevoir[2]. »

On s'aperçoit bien que ce n'est pas un sceptique à la manière dont il parle de la chasteté. Certes il ne juge point les femmes avec faveur ; il considère, lui aussi, leur vertu comme singulièrement fragile, mais il ne les excuse point par l'infirmité de leur nature, il ne les provoque point au mal par la promesse de l'indulgence. L'histoire d'Émire ne peut servir à enseigner l'immoralité, quoiqu'elle mette en garde contre la « cruauté. » Il est vrai que la Bruyère recommande aussi aux vieillards de se rappeler leur jeunesse, et combien ils ont eu de peine à « être chastes et tempérants, » de ne pas mettre dans leur sévérité « un sentiment de jalousie[3]. » Il connaît la faiblesse de notre nature et pourtant il ne lui cède pas : « Il y a quelquefois dans le cours de la vie de si chers plaisirs et de si tendres engagements, que l'on nous défend, qu'il est naturel de désirer du moins qu'ils fussent permis ; de si grands charmes ne peuvent être surpassés que par celui de savoir y renoncer par vertu[4]. » C'est à peine s'il est question des sens dans la lutte ; c'est le

[1] *Des Femmes.* — [2] *Du Cœur.* — [3] *De l'Homme.* — [4] *Du Cœur.*

cœur qui est chargé de la soutenir; encore la vertu doit-elle l'emporter.

Enfin le peu qui touche à la morale publique est encore imité de Montaigne : « Ce qu'il y a de plus raisonnable et de plus sûr, c'est d'estimer celle (la forme de gouvernement) où l'on est né la meilleure de toutes et de s'y soumettre[1]. » C'est le désenchantement du seizième siècle, ce n'est pas le fanatisme monarchique du dix-septième siècle, qui inspire un tel passage. Mais la Bruyère paraît désenchanté sans être au fond de l'âme indifférent. Il regrette assurément de n'avoir point de patrie, parce qu'il est « dans le despotique, » et les choses qui y suppléent, « l'intérêt, la gloire, le service du prince, » ne lui suffisent pas. Il nous parle des maux auxquels il ne faut pas toucher, des dangers que présente le changement; mais il semble avoir des regrets, il a de l'amertume. Ni la cour, ni les grands, ni le pouvoir absolu ne lui conviennent : sa dignité en est blessée.

La royauté elle-même commence à décliner et ce n'est plus le temps d'espérer en elle.

Dans l'imitation que la Bruyère fait de Montaigne il y a un travail systématique, non une influence subie. La Bruyère est tout à fait à l'écart de l'école sceptique. Ce n'est pas lui qui relie le seizième siècle au dix-huitième.

Peut-être serait-il difficile de dire que Bayle subit une influence. Cet original et puissant esprit n'était

[1] *Du Souverain ou de la république.*

pas fait pour avoir un maître. C'est bien lui, cependant, qui, vers la fin du grand règne, releva le scepticisme presque abandonné, mais en lui donnant un caractère nouveau, en le rendant agressif. Avant lui, tout ce que demandaient ceux qui doutaient, c'était le repos de l'intelligence et de la vie, ils ne songeaient guère à troubler autrui dans une sécurité d'une nature toute différente, ne fût-ce qu'en vue de l'avenir, pour se défendre eux-mêmes contre une agression possible en attaquant les premiers. Bayle inaugura une tactique nouvelle, celle de la polémique, mais avec les mêmes principes : scepticisme, épicuréisme. Ce fut à l'abri de Montaigne qu'il se plaça : « Après tout, écrivait-il[1], oseroit-on dire que mon Dictionnaire approche de la licence des *Essais* de Montaigne, soit à l'égard du pyrrhonisme, soit à l'égard des saletés ? Or, Montaigne n'a-t-il pas donné tranquillement plusieurs éditions de son livre ? ne l'a-t-on pas réimprimé cent et cent fois ? ne l'a-t-on pas dédié au grand cardinal de Richelieu? n'est-il pas dans toutes les bibliothèques? » D'autres fois il s'appropriait les termes de Charron justifiant ses intentions. Il citait fréquemment les *Essais*, surtout quand il voulait combattre le christianisme. Les craintes de Port-Royal n'étaient que trop fondées. Ce n'étaient peut-être pas des arguments que Bayle trouvait dans les *Essais :* c'étaient des moyens de les produire en sûreté. Il repre-

[1] *Réflexions sur un imprimé qui a pour titre : Jugement du public et particulièrement de l'abbé Renaudot sur le Dict. crit. de Bayle* (1697). Œuvres de Bayle. La Haye, 1767, t. VI, p. 747.

nait[1] l'énumération des coutumes extraordinaires faite par Montaigne pour contester l'unité de la loi morale. Le nom de Montaigne commence une intéressante *Étude* faite, il y a quelques années, sur Bayle[2], non sans raison. En somme, Bayle ne fut ni un disciple comme la Mothe-le Vayer, ni un imitateur comme la Bruyère; ce fut un successeur. Il ne craignit pas de soutenir que la morale pouvait se passer de toute foi religieuse, même de la croyance en Dieu. Le spiritualisme, tout récemment victorieux, fut ébranlé à son tour, et le signal de la lutte fut donné au dix-huitième siècle.

[1] Bayle. V. Charron, Rem. K. — [2] M. Lenient, *Etude sur Bayle*, 1855.

CHAPITRE II

DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

La faveur revient dès le début du dix-huitième siècle et s'attache jusqu'à la fin à Montaigne lui-même, si ce n'est à son école. C'est en Angleterre qu'il faut aller pour trouver un admirateur passionné de Charron[1]. Bayle fait connaître sa vie et loue ses ouvrages, mais ne parvient pas à lui ramener des lecteurs. On n'a plus, comme au dix-septième siècle, besoin d'aller chercher dans le passé des exemples et des leçons de scepticisme. Voltaire continue l'œuvre commencée par Bayle; de toutes parts, le christianisme est attaqué, le spiritualisme est à peine soutenu par quelques esprits qui semblent attardés. A quoi servirait Charron « dont les divisions ennuient, » comme disait Pascal? Montaigne plaît toujours; il ne prend pas, comme Charron, l'air d'un maître; pour les philosophes du dix-huitième siècle, il est un des leurs. On le lit avec avidité, on revient à lui avec complaisance. Madame Du Deffand tient bon pour lui,

[1] « Bolingbroke le trouvait supérieur à Montaigne. » — Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. XI, Charron.

même contre Horace Walpole[1]. Saint-Lambert ne trouve d'autre consolation pour la vieillesse que de

> Penser et rire tour à tour,
> Entre Montaigne et *la Pucelle*[2].

Grimm le défend avec vivacité et d'Argenson l'imite[3]. Il semble redevenu l'instituteur de la jeunesse, comme sous Louis XIII, et forme madame Roland. Ce nom nous transporte jusqu'à la Révolution; Montaigne charme encore les prisons après avoir charmé les hôtels de la Régence et du règne de Louis XV ; il console à la veille d'un trépas sanglant comme dans l'attente d'une mort naturelle et tardive; le royaliste Michaud, après la victoire de la Convention, fait demander les *Essais*[4].

Les deux parties dont se composait la philosophie du seizième siècle convenaient singulièrement au dix-huitième; le scepticisme et la morale épicurienne.

Sans doute il s'est produit alors bien des systèmes différents; mais si tous ne s'entendaient pas sur l'affirmation, ils s'accordaient parfaitement quand il s'agissait de nier. Leur adversaire commun, c'était l'autorité que Montaigne avait écartée avec l'apparence du respect, c'était le christianisme. De là une véritable reconnaissance pour ceux qui avaient les premiers attaqué cet ennemi redoutable, recon-

[1] Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. I. Madame du Deffand. — [2] *Les Consolations de la vieillesse*. — [3] Il fit imprimer, en 1785, sous ce titre : *Essais dans le goût de Montaigne*, des notes qui parurent plus tard sous celui-ci : *Loisirs d'un ministre d'État*. — [4] M. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, M. Michaud.

naissance qui allait jusqu'à leur donner les honneurs du martyre, auxquels ils n'avaient aucun droit. Voltaire, après avoir rappelé la tranquille existence de Montaigne, plaignait beaucoup Charron, qu'il avait sans doute fort peu lu :

> Qui fut près de périr, dit-on,
> Sous la haine théologique[1].

Charron que, même après la publication de *la Sagesse*, un évêque voulait attacher à sa cathédrale ! C'était en 1748 que Voltaire écrivait ces vers. Alors on trouvait assez de mérite et de courage dans une attaque indirecte ; on se fût diminué soi-même si on avait demandé plus aux autres. A la fin du siècle, on tenait un autre langage et l'on semblait renier des auxiliaires qui avaient eu la prudence de ne pas se découvrir. Condorcet, dans son fantastique *Tableau*[2], ne nomme pas Montaigne. Il ne pardonne pas aux philosophes du seizième siècle d'être restés, au moins en apparence, dans la vieille religion. Il punit Érasme, Montaigne, Charron, par le silence.

Il n'est pas nécessaire de comparer longtemps Montaigne avec les philosophes pour être frappé d'une différence considérable entre le scepticisme du premier et celui des seconds. Montaigne réserve les matières religieuses ; son doute s'attache surtout à la raison humaine et aux systèmes qu'elle a produits. Au contraire, chez les philosophes, et confor-

[1] *Au président Hénault.* — [2] *Tableau historique des progrès de l'esprit humain*, huitième époque.

mément à l'exemple de Bayle, c'est le christianisme qu'on refuse d'admettre dans les esprits et que l'on tend à bannir de la société.

Le travail est d'abord prudent et discret. C'est encore au dix-septième siècle que Fontenelle écrit un livre qui a pu être successivement considéré comme dévot et comme impie, l'*Histoire des oracles*. Il garda, jusqu'au milieu du dix-huitième siècle, sa prudente manière de combattre une religion encore puissante dans l'État. Voltaire alla plus loin, mais sans renoncer à la prudence; il attaqua ouvertement les dogmes chrétiens, la discipline et les rites catholiques; mais il découvrit ses attaques plus volontiers que sa personne, au moins avant d'avoir trouvé dans la gloire cet avantage dont avaient parlé les écrivains du seizième siècle, une espèce d'inviolabilité, et il essaya longtemps de se mettre en sûreté, soit en affectant, à ses heures, dans des écrits dont il riait tout bas, une rigoureuse orthodoxie, soit en reniant les ouvrages où il mettait sa pensée, par des désaveux que le danger eût rendus, non pas honorables, mais excusables pour tout autre qu'un philosophe. Tantôt il recourut à l'érudition telle qu'elle pouvait être dans un temps où la critique ne s'était pas encore développée et chez un homme dont l'esprit se portait en même temps ou avec une extraordinaire rapidité sur les sujets les plus divers, et il contesta, soit l'authenticité des livres saints, soit la vérité des récits qui y sont contenus; tantôt il employa cette arme, dont il sut faire un incomparable usage, la raillerie, et

tourna en dérision tout ce qui était mis en honneur par une longue autorité; tantôt une simple allusion, une condamnation dédaigneuse et en passant lui suffirent : il fit honte à ceux qui croyaient. Pour être vrai, il faudrait d'ailleurs faire bien des distinctions suivant la nature de ses ouvrages et la diversité des temps qu'a traversés sa longue existence.

Après les premières attaques, toute une école, obéissant à l'impulsion de grands et séduisants écrivains, entraînée par un mouvement général d'idées qu'elle devait rendre plus irrésistible encore, entra dans la lutte avec le mépris le plus profond et la haine la plus passionnée. On vit des fanatiques d'incrédulité, et, sans crainte de se démentir, ceux qui demandaient pour eux-mêmes la tolérance furent intolérants à l'excès pour les doctrines et pour la foi d'autrui, en attendant que leurs disciples le fussent pour la pratique même et pour le culte.

Devant la raison humaine, le doute cesse complément. Ce que Pascal admirait dans Montaigne, c'était la vengeance exercée par lui contre ce grand coupable, l'homme. Il lui savait gré de nous avoir démontré, jusqu'à l'évidence, que notre raison est incapable de connaître le vrai. Voltaire et ses contemporains proclament, au contraire, sa toute-puissance. Le premier a dit, il est vrai : « Adoptons le *peut-être* de Rabelais, le *que sais-je* de Montaigne, le *non liquet* des Romains, le *doute* de l'Académie d'Athènes, dans les choses profanes, s'entend; car, pour les choses sacrées, il n'est pas permis d'en

douter[1]. » Il n'en est pas moins incontestable que jamais siècle n'a témoigné une plus grande confiance dans la force et dans l'avenir de la raison. Quand la Révolution fit de celle-ci une divinité, la dernière, la seule divinité, elle consacra le dogme lentement formé par l'orgueil dans l'esprit des philosophes. Il semblait que nulle vérité ne fût pour jamais inaccessible à l'homme. Tous partagaient les espérances illimitées dont le malheureux Condorcet a été le prophète dans la fin de son *Tableau*.

Il est difficile d'être sceptique, quand on croit la raison humaine capable de tout découvrir. Quoi de plus affirmatif, de plus dogmatique que la doctrine à laquelle le dix-huitième siècle s'attache presque unanimement, que le sensualisme? D'Alembert, dans la *Préface de l'Encyclopédie*, après en avoir fait l'histoire, le défend contre le scepticisme : « Jugeons sans balancer que nos sensations ont, en effet, hors de nous, la cause que nous leur supposons, puisque l'effet qui peut résulter de l'existence réelle de cette cause ne sauroit, en aucune manière, différer de celui que nous éprouvons, et n'imitons point ces philosophes dont parle Montaigne qui, interrogés sur le principe des actions humaines, cherchent encore s'il y a des hommes. » Locke et surtout Condillac ont paru révéler au monde une vérité qui n'est plus susceptible de contestation. On sait que le premier avait admis deux sources d'idées, la sensation et la réflexion, que le

[1] *Dict. h.: Affirmation par serment.*

second avait écarté la réflexion pour nous réduire à la sensation, soit primitive, soit transformée. L'école philosophique, à laquelle Condillac n'était pas personnellement mêlé, quoiqu'il dût lui devenir agréable, adopta avec empressement les idées dont elle trouvait une claire expression dans ses écrits. Les esprits même qui luttèrent contre l'influence de cette école ne pensèrent pas à contester une métaphysique qui n'était pas sortie de son sein et qu'elle avait seulement adoptée[1].

Il a fallu une révolution philosophique pour faire tomber une doctrine admise dans la dernière moitié du dix-huitième siècle, et dans les premières années du dix-neuvième avec autant de docilité qu'un dogme religieux dans un autre temps.

La philosophie ne s'arrêta pas au sensualisme; elle alla jusqu'au matérialisme; non contente de réduire à la sensation la nature de toutes nos idées, elle réduisit à la matière la nature de notre être. Pendant que la Mettrie se faisait chef d'école à Berlin, Helvétius préparait et publiait son livre *de l'Esprit*. Sa doctrine fut adoptée par Saint-Lambert, encore exagérée par d'Holbach; rien de plus contraire au scepticisme. Leurs opinions sont exprimées sur le ton le plus tranchant.

Le matérialisme, chez Saint-Lambert, est tellement sûr de lui-même, qu'il ne se donne pas la peine d'une discussion, non pas même d'une dé-

La Harpe, *Philosophie du dix-huitième siècle*, liv. I, ch. I, sect. V. — Madame de Staël, *de la Littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, II[e] partie, ch. VI, note.

monstration. Il se présente avec la confiance que donne l'évidence.

Sensualistes et matérialistes sont d'accord pour se moquer des systèmes philosophiques et des vains efforts qu'a faits, avant eux, l'homme travaillant à trouver la vérité. Ce n'est point scepticisme de leur part, c'est négation, c'est hostilité. Les coups que reçoit la philosophie ne retombent pas sur la raison. A vrai dire, ils sont principalement adressés à Descartes et en même temps au spiritualisme, mais avec assez d'habileté pour frapper le cartésianisme par ses côtés les plus faibles. La seule chose qui fasse garder encore quelque estime pour Descartes, c'est qu'il a été persécuté. Encore ce qu'il a souffert a-t-il plutôt nui à ses adversaires que servi à lui-même, s'il faut s'en rapporter au vers où Voltaire l'appelle

Grand fou persécuté par de plus fous que lui[1].

Les doctrines dominantes mènent à une conclusion que le peu de confiance en la nature humaine, propre au scepticisme, avait inspirée à Montaigne, et qui faisait horreur au dix-septième siècle, à Descartes comme à Bossuet. On tend à supprimer la distance que l'orgueil avait mise entre l'homme et les bêtes. Condillac reconnaît une ressemblance entre les bêtes et nous qui prouve qu'elles ont une âme : l'importante, mais unique différence qu'il signale et qui nous donne la supériorité sur elles, c'est que nous avons la faculté d'attacher nos idées

[1] *Les Systèmes.*

à des signes. Helvétius fait de l'homme un être purement sensible, comme l'animal, et place la supériorité, qu'il lui est impossible de méconnaître, non dans une différence de nature, mais dans des organes plus parfaits[1]. Ainsi la philosophie qui, dans sa superbe ivresse, exalte la raison humaine et lui promet l'infaillible découverte de la vérité tout entière, s'entend pour assimiler l'homme et les bêtes avec celle qui rabaisse le premier et le condamne à l'incertitude et à l'ignorance. L'une et l'autre s'exposent au même danger, si bien aperçu par les grands et clairvoyants esprits du dix-septième siècle, celui de faire disparaître, dans une telle assimilation, la loi morale, qui n'existe pas pour les bêtes.

En somme, ce n'est point par le scepticisme que le dix-huitième siècle se rattache à Montaigne, c'est par la morale. On va comprendre sans peine pourquoi.

Le scepticisme ne peut fonder une morale ; à défaut d'une idée psychologique, celle du vrai, celle du bien, on est réduit à chercher le fondement de la science qui règle notre conduite dans l'intérêt, commun ou privé. Montaigne et son école ont eu un sens trop délicat de l'honnête, on plutôt, trop de

[1] « Le don que nous avons de réfléchir, joint aux deux mains industrieuses dont la nature nous a fait présent, nous élève jusqu'à 'instinct des animaux et nous place, avec le temps, infiniment au-dessus d'eux, soit en bien, soit en mal : proposition condamnée par messieurs de l'ancien Parlement et par la Sorbonne, grands philosophes naturalistes et qui ont beaucoup contribué, comme on sait, à la perfection des arts. » (Voltaire, *Dict. philosophique* · *Instinct.*)

bon sens pour songer à faire de l'intérêt le principe de la morale. Nulle philosophie, nulle religion n'a prescrit, avec plus de rigueur, le désintéressement dans la vertu. Dès lors, ils ont été forcés de se jeter sur le bon sens, sur l'instinct, ordonnant ce qui leur paraissait, ainsi qu'au plus grand nombre, à la fois bon et possible, défendant ce qui, au premier abord, leur semblait mal, n'exigeant pas ce que leur propre expérience et le consentement général leur faisaient trouver impossible. Ils faisaient fi du peuple, mais ils le consultaient sans cesse et sur ce qu'il pensait et sur ce qu'il pouvait supporter. Ce partage entre l'orgueil philosophique et le désir d'obtenir du grand nombre l'estime qu'on lui refuse, peut-être de lui être utile en se mettant à sa portée, se retrouve au dix-huitième siècle.

Il n'est pas moins malaisé de faire sortir une doctrine morale du sensualisme ou du matérialisme que du scepticisme. Ceux qui veulent que l'homme dépende exclusivement des sens ou consiste tout entier dans la matière se plaignent que l'on calomnie leurs systèmes et leurs personnes quand on accuse les premiers d'aboutir à l'indifférence entre le bien et le mal, eux-mêmes de pratiquer plus volontiers le mal que le bien. Mettons les hommes de côté : on vaut tantôt plus, tantôt moins que ses principes. Il est vrai, cependant, que les principes ne sont pas sans intérêt; car, pour lutter contre la détestable influence qui s'exercerait par la conviction intellectuelle, il faudrait, ou une bonté naturelle ou une force de sens moral exceptionnelles; c'est par le grand nombre qu'on

doit juger une doctrine, surtout quand elle est faite pour le grand nombre. On ne saurait sans trahir la vérité faire grâce aux systèmes, si l'on rend justice aux hommes. Le sens public ne s'est pas trompé quand il a confondu, sous le nom de sensualisme et de matérialisme, la psychologie qui fait de la sensation l'origine unique de nos idées, la métaphysique qui ne reconnaît qu'une substance, la matière, et la morale qui, au lieu d'imposer des obligations, permet toutes les jouissances. La notion du devoir ne peut naître que dans une âme pensante; le lien du devoir ne peut engager qu'une âme libre; l'enseignement du devoir ne peut venir que d'une philosophie qui proclame la pensée indépendante de la matière, l'âme distincte du corps, et qui place l'homme, être contingent, mais libre, en face de l'Être éternel, sous la loi nécessaire de la justice, dès le jour de sa naissance.

On ne peut cependant imaginer une philosophie sans morale. Comment feront les sensualistes et les matérialistes, s'il est vrai que la logique ne leur permette pas de tirer le devoir de leurs principes? Trois partis se présentent à eux : ou bien ils abandonnent le devoir pour rester fidèles à leurs principes, ou bien ils cherchent à tourner leurs principes, en fondant sur l'intérêt le devoir qu'ils conçoivent *a priori*, d'après le sens moral qui est en eux-mêmes, d'après les notions communes des philosophes et l'esprit de leur siècle, ou bien ils abandonnent franchement leurs principes et se forment une morale, indépendamment de toute métaphy-

sique, guidés par leur instinct et par celui du genre humain.

Le premier de ces trois partis avait été adopté par la Mettrie : il est rare qu'on l'embrasse volontiers quand on fait un livre et qu'on traite de la morale *ex professo*. Voltaire met dans la bouche d'un philosophe ces paroles adressées à un fakir : « Vous vous feriez lapider par le peuple si vous enseigniez une morale impure. Les hommes sont faits de façon qu'ils veulent bien commettre le mal, mais ils ne veulent pas qu'on le leur prêche[1]. » Aussi est-ce ordinairement à la pratique qu'est réservé le triste honneur de mettre en lumière un tel système par ses conséquences honteuses ; mais il est rare que la littérature du temps où il règne dans les âmes n'en contienne pas l'expression ; il se trahit principalement dans les œuvres d'imagination, la poésie et le roman. C'est ce qui est arrivé au dix-huitième siècle. La littérature fait partie de la conduite des nations : ses habitudes correspondent à leurs mœurs.

Le second parti est celui que suivirent Helvétius et Saint-Lambert. M. Cousin a fait ressortir l'inconséquence de celui-là : « Le principe de la morale d'Helvétius est fort simple, dit-il[2] ; c'est l'intérêt personnel reconnu comme motif et posé comme règle de toutes nos actions. Mais il semble qu'alors l'auteur devait rayer de son Dictionnaire moral ces

[1] *Dict. philos. : Fraude.* — [2] *Hist. de la philos. morale au dix-huitième siècle*, quatrième leçon ; Helvétius.

mots *vertu*, *justice*, *dévouement;* car la vertu, la justice, le dévouement, impliquent la notion du devoir qu'Helvetius ne connaît point. » L'auteur est loin de les supprimer ; lui-même était vertueux et voulait rendre les autres vertueux. Il croyait atteindre son but sans manquer à la vérité philosophique, en nous enseignant à conformer notre intérêt à celui de l'État, après l'avoir érigé en règle de conduite.

Voltaire semble avoir pris le troisième parti : il est vrai qu'il déclare « n'apprendre rien aux hommes, ses confrères, quand il leur dira qu'ils font tout par intérêt, même le fakir, qui veut gagner le ciel[1]. » Mais une des idées sur lesquelles il est le plus fréquemment revenu est certainement celle-ci, qu'il y a une morale universelle. Il n'essaye nullement de rattacher la morale aux idées sensualistes, qu'il a ordinairement professées, aux idées matérialistes, vers lesquelles il a incliné ; il se contente de s'adresser au cœur, au bon sens de tous[2].

Ainsi s'explique l'accord qui s'établit entre le sceptique Montaigne et les philosophes, plus ou moins confiants dans la raison humaine en général et dans leur propre système en particulier, sur le principe et les détails de la morale.

Nous avons dit quelle place tient le *moi* dans la morale de Montaigne, avec quelle vivacité il lui a

[1] *Dict. philos. : Intérêt.* — [2] Voy. cependant les *Dernières remarques sur les Pensées* de Pascal, n. 59 : « Pour dire *l'âme est jetée,* il faudrait être sûr qu'elle est une substance et non une qualité. C'est ce que personne n'a recherché et c'est par où il faudrait commencer en métaphysique, en morale, etc. »

été reproché par Port-Royal et Malebranche. Les docteurs catholiques et jansénistes avaient tout rapporté à Dieu : au dix-huitième siècle, le centre de l'homme, ce n'est plus Dieu, c'est l'homme lui-même. Le *moi* acquiert plus de droits encore que ne lui en reconnaissait l'auteur des *Essais*. Celui-ci, dans le doute universel, s'attachait au seul être et au seul intérêt dont il fût parfaitement sûr, et obéissait à un des plus naturels sentiments qui puissent s'emparer de nous. Les philosophes allaient plus loin : c'était dans l'homme qu'habitait cette divinité, la raison, et à la tendresse qu'inspire de lui-même le *moi* s'ajoutait le respect dont l'entourait une vocation assurée à la possession de la vérité. Le *moi* de Montaigne avait servi à inspirer son livre et pouvait servir à régler la conduite de chacun. A ces deux titres, il est célébré avec enthousiasme par les philosophes : « Le sot projet que Montaigne a eu de se peindre ! » a dit Pascal. — « Le charmant projet que Montaigne a eu de se peindre naïvement comme il a fait ! car il a peint la nature humaine. Si Nicole et Malebranche avaient toujours parlé d'eux-mêmes, ils n'auraient pas réussi ; mais un gentilhomme campagnard du temps de Henri III, qui est savant dans un siècle d'ignorance, philosophe parmi les fanatiques, et qui peint sous son nom nos faiblesses et nos folies, est un homme qui sera toujours aimé[1]. » Ainsi répond Voltaire.

Dès lors, le mérite d'avoir admirablement connu

[1] *Remarques sur les Pensées de Pascal*, n. 41.

la nature humaine, de l'avoir fait connaître en se peignant lui-même est accordé à Montaigne[1]. Il est regardé comme ayant donné à la fois la plus vraie idée de ce qu'elle est et la plus juste mesure de ce qu'elle peut faire. Le *moi* est remis en honneur. Port-Royal avait reconnu que la misère de notre nature était bien dépeinte par Montaigne, mais en se plaignant qu'il ne l'eût pas fait détester. C'est justement son honneur auprès des philosophes que de nous avoir épargné cette flétrissure, c'est la preuve qu'il a bien compris et les penchants et les droits de l'homme.

La morale du siècle tient compte de ces penchants et de ces droits. Il ne faudrait pas la décrier à l'excès; elle impose l'obligation d'être honnête, et c'est déjà beaucoup. L'honnêteté même ne lui suffit pas; elle demande qu'on soit plus que juste envers autrui. Elle fait de nous des citoyens du monde, suivant le désir que Montaigne avait exprimé après Socrate; mais ce n'est pas pour réduire nos devoirs envers nos compatriotes au niveau de nos devoirs envers les étrangers, c'est pour nous lier étroitement à l'humanité. En l'humanité s'incarne cette raison, à laquelle rien n'est voilé pour toujours; à elle doivent profiter tous nos travaux. L'amour qu'elle inspire se répand sur les individus en tolérance, en bienfaits : « Servez l'homme dans celui dont vous ne pouvez aimer la personne, » dit Saint-Lambert. Faut-il ajouter le dévouement, le sacrifice

[1] Saint-Lambert, *Pièces fugitives. Épître à...* — Madame Du Deffand, *Lettre à Horace Walpole.* — Voy. M. Sainte-Beuve, t. I.

même à la justice et aux services rendus? Du reste, si l'on est obligé de penser à autrui, on peut aussi penser à soi-même. Les prescriptions sévères sont rejetées comme menant au vice l'homme, auquel elles rendent la vertu inaccessible ; les jouissances des sens sont légitimées; l'épicuréisme a repris sa place dans les doctrines. Qui a connu l'humanité? qui lui a donné des lois conformes à sa nature? Épicure, Horace, Montaigne. Voltaire trouve plaisant « qu'on ait fait une vertu du vice de chasteté[1]. » Que de souvenirs ne rappelle pas son siècle? On ne sait si c'est dans les *Essais* ou dans Molière que les maris avaient appris la résignation dont ils eurent à donner tant de preuves quand l'adultère fut devenu comme une institution, et que la fidélité cessa d'être attachée au mariage pour obliger entre eux des amants qui commençaient par être infidèles chacun de son côté. Ce qu'il faut remarquer, c'est qu'il est rarement question de la passion et du cœur; les sens viennent toujours en première ligne; ils demandent à jouir du droit que la nature leur a donné en les créant trop faibles pour résister au plaisir.

L'analogie de cette morale avec celle du seizième siècle se montre par la place faite à l'amitié. Ce qu'était ce sentiment pour Montaigne et ses contemporains, nous l'avons dit ; leur école, dans le siècle suivant, l'avait singulièrement battu en brèche en s'armant du scepticisme, en descendant jus-

[1] *A M. Mariott*, à Londres, 28 mars 1766.

qu'au fond du cœur pour y trouver caché, sous l'apparence du dévouement amical, l'intérêt personnel. La Fontaine avait fait exception, parce qu'il ne cherchait pas à raisonner. Seuls, les spiritualistes, qui croyaient au désintéressement, avaient soutenu l'honneur de l'amitié, sans enthousiasme, il est vrai. Descartes y demandait le désintéressement, en avouant « qu'elle étoit rarement si parfaite[1]. » Bossuet accusait la décadence de son siècle plus que la naturelle corruption de l'homme, quand il regrettait que ce nom « signifiât seulement un commerce de politique et de bienséance[2]. » Fénelon parlait, avec une touchante effusion, d'un sentiment qu'il trouvait profond en lui-même, durable chez les autres, malgré sa disgrâce : « Je ne distingue pas trop l'amour que j'ai pour mon salut de celui que j'ai pour le vôtre, » écrivait-il au duc de Chevreuse. Sa correspondance est pleine d'épanchements, sans qu'il fasse une théorie psychologique ou un fastueux éloge de l'amitié. Nous avons rapporté les pensées délicates de la Bruyère, qui sut faire renaître en partie Montaigne, sans manquer à la religion et sans abandonner le spiritualisme.

La littérature du règne de Louis XIV est presque muette sur l'amitié. On a pu accuser Racine de la comprendre mal, parce qu'il avait relégué Pylade au rôle de confident. Qui, cependant, sut mieux la ressentir? y a-t-il une plus émouvante lecture que celle de sa correspondance avec Boileau? Voilà bien l'a-

[1] *Les Passions de l'âme*, IIe partie, art. LXXXII.— [2] Sermon pour le mardi de la troisième semaine de carême.

mitié de Montaigne mise en pratique. Boileau annonce à Racine la nomination de son frère à un canonicat de la Sainte-Chapelle, et c'est à Racine qu'elle est due : « A mon sens, néanmoins, dit-il, celui qui doit être le plus satisfait, c'est vous, et le contentement que vous devez avoir en vous-même d'avoir obligé si efficacement dans cette affaire tant de personnes qui vous estiment et qui vous honorent depuis si longtemps est un plaisir d'autant plus agréable qu'il ne procède que de la vertu, et que les âmes du commun ne sauroient ni se l'attirer, ni le sentir. » L'amitié de ces deux grands hommes ne fut pas moins profonde, moins désintéressée que celle de Montaigne et de la Boétie. Elle n'est pas ignorée, sans doute, mais elle n'est pas admirée autant que cette dernière; elle n'est pas devenue comme un type légendaire, parce que, au dix-septième siècle, la crainte d'importuner le public par des révélations sans intérêt, celle de faire perdre à ses propres sentiments quelque chose de leur sincérité et de leur pudeur, mettaient un sceau sur les lèvres des grands hommes et les empêchaient de montrer leurs âmes, même sous de claires allégories. Aucun faste dans cette amitié; l'épître à Racine est consacrée à la critique littéraire, et le sentiment qui anime Boileau ne s'y trahit guère que par un ton plus chaleureux donné à ses conseils.

Certes les vives et indissolubles amitiés ne manquaient guère alors, ne fût-ce que dans ce Port-Royal où on les redoutait peut-être, parce qu'elles pouvaient détacher l'âme du seul objet qui méritât

l'amour, mais où le danger en augmentait chaque jour la force et l'ardeur.

Nous ne savons si, en pénétrant les cœurs, on les eût trouvées au siècle suivant aussi désintéressées, aussi entières, aussi constantes; mais les ouvrages écrits par ceux dont nous laissons de côté la vie exaltent sans relâche le sentiment que depuis cent ans on n'avait plus osé exprimer. L'amitié n'est pas représentée seulement comme la plus délicate et la plus pure des jouissances, on en fait un devoir rigoureux[1]. Malheur à l'homme qui n'a pas d'amis! La tendre humanité lui est inconnue. Il n'est pas nécessaire d'attendre qu'une intimité soit formée, pour que les obligations commencent. La première obligation, c'est d'en former une. Montaigne a distingué deux espèces d'amitié, l'une parfaite, mais presque impossible à trouver, l'autre facile à rencontrer, mais imparfaite. On n'en connaît plus qu'une seule, et l'on n'admet pas un instant que la moindre imperfection en puisse souiller la pureté. On ne laisse pas échapper une occasion d'en faire l'éloge. Voltaire n'y manque pas dans son *Discours de réception* à l'Académie française : « C'est ainsi, dit-il, que cette Académie fut d'abord formée. Elle a une origine encore plus noble que celle qu'elle reçut du cardinal de Richelieu même. C'est dans le sein de l'amitié qu'elle prit naissance. » Il la célèbre constamment, en vers et en prose, dans sa correspondance comme dans ses

[1] « Loin de nous à jamais ces mortels endurcis, etc. » (Voltaire, *aux mânes de M. de Génonville.*)

ouvrages historiques ou philosophiques. Il en fait le ressort peut-être le plus original de son poëme épique, en la plaçant auprès et dans le cœur d'un roi, qui est une exception parmi les *illustres ingrats :* à son imitation, quiconque écrit un poëme ou un roman poétique donne à son héros un fidèle ami[1]. Au théâtre même, il semble que l'amour soit dépossédé. Le sujet principal d'*Adélaïde Du Guesclin*, c'est l'amitié de Coucy pour Vendôme. Voltaire a fait un *Oreste* où il ne manque pas de rétablir l'égalité entre le fils d'Agamemnon et Pylade. Voltaire, il est vrai, avait trop de bon sens pour se livrer sans réserve à une sensibilité convenue, et, dans le *Temple de l'Amitié*, il nous montre les concurrents nombreux près de la déesse et tous jugés indignes. Mais l'illusion ou la convention est générale autour de lui, et c'est quand il représente l'amitié comme « la première de toutes les vertus, parce qu'elle est la première de nos consolations[2], » lui enlevant ainsi le désintéressement au moment même où il la proclame vertu, qu'il exprime la pensée de ses contemporains. L'expression de cette idée touche au ridicule dans un passage où Barthélemy parle des pestiférés d'Athènes, « qui ne concevaient aucune idée du passé, heureux sans doute d'ignorer leur état, mais ils ne pouvaient reconnaître leurs amis[3]. » Elle l'atteint complétement dans l'*Histoire philosophique des deux Indes*[4].

[1] Voy. *Joseph*, de Bitaubé, *Numa Pompilius*, de Florian. — [2] *Lettre à Vauvenargues*. — [3] Introduction au *Voyage de la Grèce*, sect. III. — [4] Raynal s'interrompt dans la description d'un royaume pour s'écrier : « Territoire d'Aujinga, tu n'as rien, mais tu as donné

Sans doute il n'est pas de sentiment qui soit d'un plus haut prix que l'amitié, mais on se lasse plutôt qu'on n'est touché de l'entendre louer si souvent et si fort. La mode capricieuse met en honneur certaines vertus comme certaines beautés; tout le monde veut se procurer les unes et les autres; beaucoup sont disposés à les exagérer pour être sûrs de ne pas rester en arrière. Les esprits méfiants craignent alors que l'art ne dissimule ou n'aide la nature pour complaire à la vogue. A quoi bon tant de fracas autour d'un sentiment auquel la discrétion est essentielle, parce qu'il ne permet pas, quand il est sincère, de se faire valoir?

.... L'amitié demande un peu plus de mystère.

C'est un fait remarquable que les modernes épicuriens aient donné une si grande part à l'amitié dans leur vie et dans leurs écrits. Peut-être faut-il l'expliquer par la nécessité où se trouve l'âme humaine, quelle que soit sa philosophie, d'avoir un sentiment pur et désintéressé; elle en a besoin pour se relever à ses propres yeux, comprenant par instinct que la doctrine de l'intérêt ou du plaisir

naissance à Élisa. Un jour ces entrepôts de commerce, fondés par notre avarice sur les côtes d'Asie, ne subsisteront plus; mais, si mes écrits ont quelque durée, le nom d'Aujinga restera dans la mémoire des hommes ... Qu'il me soit permis d'épancher ma douleur et mes larmes! Élisa fut mon amie. O lecteur, qui que tu sois, pardonne-moi *ce mouvement involontaire.* » Il termine un long discours sur le même ton par cette troisième apostrophe : « Du haut des cieux, ta première et ta dernière patrie, Élisa, reçois mon serment : Je jure de ne pas écrire une ligne où l'on ne puisse reconnaître ton ami. » (Liv. III, xxxii.)

l'abaisse. Dans les siècles où l'amour perd son prestige et ce que le désir lui laisse de pureté, où il n'est plus considéré que comme une jouissance sensuelle, peut-être comme la satisfaction d'un besoin physique, les hommes veulent trouver autre part l'idéal qui leur échappe. La plus noble et la plus gracieuse partie de l'amour s'en détache pour ainsi dire, et une main un peu lourde la fixe pour un temps, non sans faire violence à sa nature, sur un autre sentiment.

Sans doute, cette morale épicurienne se rapproche singulièrement de celle de Montaigne. Dirons-nous qu'elle lui est empruntée? Pas plus qu'elle ne l'est à tel autre auteur qui a fait entendre des maximes faciles, à Horace par exemple. On est bien aise de retrouver, chez des hommes d'un grand et aimable nom, dans des vers que l'on peut traduire ou dans une prose que l'on peut citer, le précepte qu'on n'aurait pas osé exprimer, que du moins on n'aurait pas exprimé si bien. On profite de l'analogie plutôt qu'on ne subit l'influence.

Certes, ce n'est point par imitation de Montaigne et pourtant c'est comme lui que les philosophes célèbrent à l'envi les vertus des anciens. Ils en profitent pour démontrer l'inutilité du christianisme[1].

Quant à la morale publique, nous avons peu de chose à en dire, nous qui recherchons seulement s'il y a chez les écrivains du dix-huitième siècle quelque trace d'une influence exercée par le seizième,

[1] « Les vertus des païens étaient, dit-on, des crimes, etc. » Voltaire, *Poëme sur la loi naturelle*.

par Montaigne en qui s'est personnifié celui-ci. Ici encore l'on peut signaler des rencontres, non des souvenirs. Montaigne n'a pas inspiré ce passage qui s'accorde si bien avec ses propres maximes : « Si quelqu'un de nos frères voulait apporter le moindre trouble dans le gouvernement, il ne serait plus notre frère. Ce ne furent certainement pas des théistes qui excitèrent autrefois les troubles de Naples, qui ont trempé récemment dans la conspiration de Madrid, qui allumèrent les guerres de la Fronde et des Guises, en France, et celle de Trente Ans dans notre Allemagne, etc., etc., etc. Nous sommes fidèles à nos princes, nous payons tous les impôts sans murmures. Les rois doivent nous regarder comme les meilleurs citoyens et les meilleurs sujets. Séparés du vil peuple, qui n'obéit qu'à la force et qui ne raisonne jamais, plus séparés encore des théologiens, qui raisonnent si mal, nous sommes les soutiens des trônes, que les disputes ecclésiastiques ont ébranlés pendant tant de siècles. *Utiles à l'État, nous ne sommes point dangereux à l'Église; nous imitons Jésus qui allait au temple*[1]. »

Non, les philosophes ne désiraient pas une révolution, mais ils la préparaient. Ils consentaient au maintien de la puissance établie comme les moralistes du seizième siècle en avaient souhaité l'affermissement, mais, à la différence de ceux-ci, ils ne regardaient pas ce maintien comme le dernier mot de la politique. Ils étaient trop pénétrés d'admiration pour

[1] Voltaire, *Profession de foi des théistes.*

la raison, de respect pour l'humanité. Aussi provoquaient-ils leurs concitoyens à introduire de nombreuses réformes dans leur constitution conservée; tantôt ils leur faisaient honte de leurs institutions et de leurs lois, tantôt ils admiraient celles des peuples étrangers. L'idée essentiellement sceptique, l'idée de Montaigne, de Charron, de Pascal, qu'il n'y a pas de forme de gouvernement privilégiée, que la meilleure est celle qui est établie, qu'un changement offre toujours plus de dangers que d'avantages, cette idée ne saurait convenir à un siècle qui professe que l'homme peut trouver la vérité en toutes choses, même en politique, et doit la chercher sans cesse. Si l'on ne permet pas d'acheter une amélioration au prix d'une révolution, c'est en partie par prudence, et pour ne pas effaroucher une autorité qui peut arrêter les livres, qui dispose de la prison et de l'exil, en partie aussi parce que, en somme, on trouve dans le régime établi une tranquillité qu'on ne se soucie pas d'exposer aux hasards des émeutes et des guerres ; la morale épicurienne ne goûte pas les révolutions.

Une grande partie des demandes était inspirée par un noble sentiment, l'amour de l'humanité. L'âme compatissante de Montaigne l'avait déjà suggérée. Ce qu'il y a de plus enviable peut-être dans la gloire de Voltaire est dû à la constance avec laquelle il a combattu la torture. Le dix-huitième siècle a sur le seizième l'avantage considérable d'avoir prêché la tolérance, non à titre de transaction, mais à titre d'obligation ; il n'a pas seulement représenté que la

violence ne persuade pas, et que Dieu nous demande une foi intérieure et vraie, due à la persuasion ; il ne s'est pas borné à rappeler les malheurs de tous genres causés par les persécutions et à détourner les hommes d'État d'une politique dangereuse ; il a fait plus, il a dénoncé l'injustice de la violence, il a démontré le droit de la conscience à la liberté. Montaigne avait trop grand'peur des guerres civiles pour aller jusque-là.

En dehors de l'école philosophique, lié par l'estime au seul Voltaire, toujours indépendant sans grande hardiesse, Vauvenargues attire l'attention et la sympathie de tous. C'est un moraliste qui ne s'est pas contenté d'observer avec ironie, comme Duclos. Il y a en lui un sens très-délicat de la morale, un vif désir de trouver une règle. Il n'est pas sûr qu'il ait, tout à fait et sans retour, rejeté celle de la religion. Il n'est pas une des prescriptions tracées par celle-ci pour notre conduite qu'il ait blâmée comme trop sévère. Il avait certainement étudié Montaigne, mais sans trouver en lui une doctrine d'ensemble satisfaisante : aussi s'exprimait-il ainsi : « D'assez grands génies ne paraissent presque avoir eu que l'invention de détail : tel est Montaigne[1]. » Il reprochait à l'auteur des *Essais* de n'avoir su « ni lier ses pensées, ni donner de justes bornes à ses discours, ni rapprocher utilement les vérités, ni en conclure. Admirable dans les détails, incapable

[1] *Introduction à la connaissance de l'Esprit humain*, XV. — *Du Génie et de l'esprit.*

de se former un tout; savant à détruire, faible à établir[1]. »

Il semble néanmoins que Vauvenargues ait aperçu la doctrine qui n'était pas suffisamment mise en lumière. Dans un de ses *Dialogues des morts*, il fait causer Montaigne et Charron, ce dernier se bornant à donner la réplique. Vauvenargues ne se résigne pas à voir un sceptique dans Montaigne : c'est un conservateur, un observateur judicieux de la politique, trop instruit pour ne pas comprendre combien le caractère des hommes et les événements font varier les principes du gouvernement; il croit à la raison et à l'équité naturelle, sans s'indigner de les voir méconnues et sans s'inquiéter de leur rendre le rang auquel elles ont droit.

Cette morale, sauvée du scepticisme, n'a pas agi directement sur Vauvenargues, dont l'âme était trop pure pour se prêter à l'épicuréisme, trop triste pour croire au bonheur. Il n'avait même pas les illusions enthousiastes de ses contemporains sur l'amitié : « Est-on seul, disait-il[2], on sent sa misère, on sent qu'on a besoin d'appui; on cherche un fauteur de ses goûts, un compagnon de ses plaisirs et de ses peines; on veut un homme dont on puisse posséder le cœur et la pensée. Alors l'amitié paraît être ce qu'il y a de plus doux au monde. A-t-on ce qu'on a souhaité? on change bientôt de pensée. »

Montesquieu fait une autre exception dans son

[1] *Œuvres posthumes : Réflexions sur divers sujets*, v.; *sur Montaigne et Pascal.* — [2] *Introduction*, etc., xxxv : *de l'Amitié.*

siècle. Il a, pour sa part, beaucoup emprunté, non pas à Montaigne qu'il a loué [1], mais à Bodin dont il n'a pas prononcé le nom, on ne sait pourquoi. Faut-il le ranger parmi les moralistes? Nous avons eu quelque peine, en étudiant le traité de *la République*, à trouver de quoi justifier ce titre donné à Bodin. Nous serions plus embarrassé encore, au moins en présence de *l'Esprit des lois*. Ce n'est pas de la morale publique, encore moins de la morale privée qu'y traite Montesquieu. Ne lui demandons que ce qu'il a voulu mettre dans son ouvrage : des observations sur les différentes lois qui se partagent l'univers, l'explication profonde des gouvernements, de leurs natures et de leurs principes divers, l'appréciation presque toujours judicieuse des faits qu'il rapporte.

Montesquieu a parlé des climats, comme Bodin, comme Charron, mais avec plus de mesure, en évitant du moins soigneusement de tomber dans le fatalisme. Où Bodin a vu une puissance presque irrésistible, Montesquieu ne montre qu'une disposition qu'il est à la fois difficile et nécessaire de combattre. Il observe qu'on a plus de vigueur dans les climats froids : « Cette force plus grande doit produire bien des effets ; par exemple, plus de confiance en soi-même, c'est-à-dire plus de courage ; plus de connaissance de sa supériorité, c'est-à-dire moins de désir de la vengeance ; plus d'opinion de sa sûreté, c'est-à-dire plus de franchise, moins de

[1] « Dans la plupart des auteurs je vois l'homme qui écrit, dans Montaigne, je vois l'homme qui pense. » (*Pensées diverses.*)

soupçons, de politique et de ruses[1]. » Montesquieu se borne à indiquer les différences de degré dans les qualités ou dans les défauts naturels, et il considère si peu l'influence du climat comme déterminant fatalement l'homme au bien ou au mal, qu'il ajoute un chapitre intitulé : « *Que les mauvais législateurs sont ceux qui ont favorisé les vices du climat, et les bons sont ceux qui s'y sont opposés*[2]. » Conseil de politique, sans doute, mais c'est le seul qui convienne dans un ouvrage de politique.

Comment admettrait-il un fatalisme qui ferait disparaître toute loi morale, après avoir reconnu, dès le début de son ouvrage « une raison primitive, » « des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit[3] ? »

C'est le même philosophe qui défend de rejeter l'incontinence sur la nature : « Il n'est pas vrai que l'incontinence suive les lois de la nature ; elle les viole, au contraire : c'est la modestie et la retenue qui suivent ces lois[4] »

L'histoire étudiée avec soin et avec impartialité par un homme de génie était devenue pour lui une immense expérience, qui lui avait démontré les grandes vérités déduites ordinairement par le spiritualisme des principes métaphysiques. En les exprimant il contredisait les conclusions morales de ce seizième siècle où il avait rencontré un précurseur et sur plusieurs points un modèle. Aussi, quand il trouve l'occasion de louer une philosophie, ce

[1] Liv. XIV, ch. II. — [2] Liv. XIV, ch. V. — [3] Liv. I, ch. I. — [4] Liv. XVI, ch. XII.

n'est pas celle des épicuriens qu'il choisit, c'est « la secte des stoïques[1]. »

On n'a jamais retracé l'histoire de la philosophie au dix-huitième siècle sans mettre à part Jean-Jacques Rousseau, cet esprit audacieux et souffrant, qui combattit ses contemporains et même finit par les détester, adversaire également redoutable pour la religion révélée, pour l'athéisme de Diderot, pour le matérialisme d'Helvétius, ne s'arrêtant pas comme les autres devant la crainte de renverser l'ordre établi, posant hardiment les principes d'où devait sortir une révolution, excitant les passions qui devaient la rendre implacable. Nous ne touchons au dix-huitième siècle que par un point, mais il nous faut séparer aussi Jean-Jacques Rousseau; car, parmi tous les écrivains du temps, c'est celui dans l'esprit duquel les ouvrages de Montaigne ont laissé le plus de traces, et peut-être aussi Montaigne est-il l'auteur auquel Rousseau a le plus obéi, à son insu ou volontairement. Il y avait autant de différence entre leurs génies que les événements, si cléments pour l'un, si rigoureux pour l'autre, en mirent dans leurs existences. Mais l'esprit ombrageux de Rousseau ne pouvait s'accommoder d'une influence vivante; celle dont il avait besoin, il allait la chercher parmi les morts; nul froissement ne pouvait résulter pour lui de relations où lui seul était actif. Encore parmi les morts choisissait-il un écrivain qui n'avait jamais eu la prétention d'impo-

[1] Liv. XXIV, ch. x.

ser son opinion ni même de l'enseigner, qui ordonnait si peu qu'il évitait de conseiller, comme si un conseil enfermait toujours, au moins en partie, un ordre donné au nom de la prudence et de la justice. Rousseau, qui n'était pas sceptique, goûtait fort un maître sceptique, chez qui il prenait des arguments et des idées, non des décisions.

Il est assez singulier que le philosophe qui a déclaré la guerre à son siècle ait aimé particulièrement et souvent imité l'auteur dont ce siècle lui-même était enthousiaste. Y eut-il des points communs entre Rousseau et ses contemporains et est-ce sur ces points, traités ou touchés par Montaigne, que s'établissait l'entente de l'admiration comme celle de la doctrine? faut-il dire, au contraire, que les systèmes les plus divers trouvaient dans les *Essais* de quoi se satisfaire et que Montaigne plaisait à chacun par des côtés différents? On peut répondre affirmativement aux deux questions, mais la seconde idée aura plus d'importance que la première.

Sans doute Rousseau et les philosophes ne furent ni toujours ni sur toutes les questions en complet désaccord. Ce que les derniers avaient remarqué dans Montaigne, c'était le scepticisme dont ils faisaient une application nouvelle; c'était la morale épicurienne qu'ils rendaient plus large et plus facile encore. Rousseau adopte, comme eux, le scepticisme dans son application à la religion révélée. En note de la *Profession de foi du vicaire savoyard*, il cite Charron, pour la seule fois du reste; ce qu'il

lui emprunte, c'est le reproche fait à toutes les religions de se prétendre révélées par Dieu sans en donner la preuve, tandis que c'est le seul hasard de la naissanee qui attache les hommes aux unes ou aux autres, et, comme pour ne laisser aucun doute sur l'origine de sa pensée, il ajoute : « Il y a grande apparence que la sincère profession de foi du vertueux théologal de Condom n'eût pas été fort différente de celle du vicaire savoyard[1]. »

Quant à l'épicuréisme, il a peut-être été une défaillance et une défaillance plusieurs fois répétée dans la vie de Rousseau, non une doctrine professée dans ses écrits. Ceux-ci ont flatté quelquefois les goûts voluptueux du public. C'est une lecture par moments immorale que celle des *Confessions*, mais par la franchise cynique des aveux, par l'inconvenance de certains détails. Rousseau n'a pas du moins, comme Montaigne, abrité ses fautes derrière une doctrine. Peut-être est-il arrivé au même résultat en proclamant lui-même qu'il était resté bon et meilleur que les autres, après les avoir commises. Ce qu'on lui a reproché, ce n'est pas d'avoir corrompu la morale par la molle langueur de l'épicuréisme, c'est de l'avoir livrée sans défense à l'ardente passion dont l'excès égare Julie. On sait avec quelle franchise, quelle fierté même, il confesse dans sa préface le danger de *la Nouvelle Héloïse*. Mais la passion qui trouble l'âme n'est peut-être pas moins contraire que l'austérité, qui nous prive de plaisirs, à la philosophie du repos et de la jouissance.

[1] *Émile*, liv. IV.

Rousseau, à la différence de Montaigne et des sceptiques, qui furent les héritiers directs de celui-ci, admet la certitude, particulièrement en matière de morale : « Il est au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises; et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience ; » et plus loin, se séparant ouvertement de celui qu'on est parfois tenté de lui donner pour maître : « Que servent au sceptique Montaigne les tourments qu'il se donne pour déterrer en un coin du monde une coutume opposée aux notions de la justice?... O Montaigne! toi qui te piques de franchise et de vérité, sois sincère et vrai, si un philosophe peut l'être, et dis-moi s'il est quelque pays sur la terre où ce soit un crime de garder sa foi, d'être clément, bienfaisant, généreux ; où l'homme de bien soit méprisable et le perfide honoré[1]? » *Le Contrat social* repose sur l'idée qu'il est des principes en politique comme en morale.

Quant au caractère de cette morale innée en nous, certaine pour nous, rien de plus contraire aux idées et aux pratiques épicuriennes. Un illustre critique a pu dire de Rousseau : « Il a été en même temps le plus véhément et le plus habile adversaire des doctrines épicuriennes et sceptiques. Sa manière même d'attaquer le dogme était religieuse et son libre penser était une profession de foi salutaire

[1] *Émile*, liv. IV.

pour son temps. Il revendique l'homme moral contre l'homme de *la sensation transformée* et *de l'intérêt bien entendu*[1]. » Le désintéressement de la vertu avait été recommandé, exalté par Montaigne avant de l'être par Rousseau. Mais le premier semblait se contredire; le second avait le double mérite de la logique et du courage, lui qui donnait pour principes à sa doctrine l'existence assurée de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, la souveraineté et l'universalité de la justice, qui soutenait ces dogmes de la religion naturelle et de la philosophie morale, dans un temps où il étaient généralement méconnus, contre les sophismes, les railleries, les invectives. Il est même nécessaire d'observer qu'il se faisait de ce désintéressement une idée différente, en même temps plus vraie et plus chrétienne : il ne pensait pas qu'on fût astreint à exclure de son âme l'intérêt spirituel ou moral , « intérêt qui, pour n'avoir pas des objets sensibles, matériels, n'en est pas moins vrai, pas moins grand, pas moins solide, et, pour tout dire en un mot, le seul qui, tenant intimement à notre nature, tende à notre véritable bonheur. Voilà l'intérêt que la vertu se propose, et qu'elle doit se proposer, sans rien ôter au mérite, à la pureté, à la bonté morale des actions qu'elle inspire[2]. » Moins rigoureux que Charron sur le principe qui fait agir, Rousseau ne refuse pas d'appeler les chrétiens vertueux, parce qu'ils travaillent en vue d'une autre vie.

[1] M. Villemain, *Littérature au dix-huitième siècle*, vingt-deuxième leçon. — [2] *Lettre à M. d'Offreville*, 4 octobre 1761.

Où trouverons-nous donc l'influence de Montaigne, sensible, presque avouée? Les premiers écrits de Rousseau fônt connaître quelles furent ses premières études; il se serait caché d'avoir lu et médité les *Essais* qu'on s'en apercevrait sans peine. La question mise au concours par l'Académie de Dijon : « Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs, » ne l'eût pas frappé s'il n'avait pas depuis longtemps entendu répéter par Montaigne que les livres ne servaient à rien. Le récit du trouble inexprimable, de l'étourdissement, de l'ivresse où le jeta la simple lecture de cette question est même d'autant plus invraisemblable que l'idée académique avait dû plusieurs fois se présenter à son esprit, peut-être sous une forme moins nette. Montaigne n'avait-il pas comparé à plusieurs reprises le philosophe au paysan, pour faire ressortir la supériorité de celui-ci? n'avait-il pas soutenu, à grand renfort d'exemples, « que l'étude des sciences amollit et effémine les courages plus qu'elle ne les fermit et les aguerrit? » Il est vrai qu'il attribuait aux sciences la diminution du courage plutôt que la corruption des mœurs et que, en ce qui regarde la morale pratique, il se bornait à déclarer la philosophie impuissante, sans aller jusqu'à la déclarer nuisible. Mais, vraiment, y avait-il beaucoup à faire pour compléter ce qu'il avait commencé avec la mesure ordinaire du scepticisme épicurien, pour étendre à toutes les vertus ce qu'il avait dit du courage? Rousseau s'y décida sans peine, poussé à la fois par une antipathie na-

turelle pour les idées dominantes, par une irrésistible jalousie contre les philosophes, en qui se personnifiait, avec une satisfaction presque insolente, le progrès des lettres et des sciences. Le sens moral et l'orgueil avaient été blessés en lui de tout ce qu'il avait vu depuis son entrée dans le monde, des vices propres à son siècle comme des faiblesses communes à l'humanité. Les philosophes, en se mettant à la tête d'un siècle corrompu, en donnant des éloges à ses lumières et des encouragements à sa corruption, avaient accepté la responsabilité du mal répandu autour d'eux et l'avaient fait partager aux lettres elles-mêmes.

Rousseau n'a pas cherché à dissimuler ce qu'il devait à Montaigne, il le cite continuellement[1]. Montaigne lui servirait plutôt à dissimuler les motifs qu'il trouvait en lui-même de combattre les lettres et ceux dont elles faisaient la gloire. Quand il dit : « Vantera qui voudra la sobriété des sages du temps; je n'y vois, pour moi, qu'un raffinement d'intempérance, autant digne de leur éloge que leur artificieuse simplicité, » il cite, en note, Montaigne écrivant : « Que c'est un métier très-messéant à un homme d'honneur de servir de spectacle aux grands et faire à l'envi parade de son esprit et de son caquet. » — « C'est celui de tous nos beaux esprits, hors un, » ajoute Rousseau.

Rousseau se méfia toute sa vie des lettres qu'il cultivait. Il parut sans doute revenir à des senti-

[1] Il fait mention notamment du passage de Montaigne, que nous rappelions plus haut.

ments plus doux, car il reconnut qu'il ne fallait pas détruire les chefs-d'œuvre existants, sous prétexte de guérir le mal qu'ils avaient fait, ni les études qui apprenaient à les admirer et à les imiter. D'ailleurs, il fut dans la suite plus disposé à condamner les livres comme simplement inutiles, mais toujours avec passion : « Je hais les livres, ils n'apprennent qu'à parler de ce qu'on ne sait pas [1], » et dans un autre ouvrage : « En matière de morale, il n'y a point, selon moi, de lecture utile aux gens du monde[2]. » Voilà où se réduit sa pensée vraie, une fois qu'elle est dégagée du paradoxe.

C'était assez pour se mettre en contradiction et même en guerre avec l'école philosophique, qui considérait la science comme l'évangile définitif du genre humain, en réclamant pour elle-même l'honneur et le profit du sacerdoce. D'Alembert se chargea de répondre au nom de tous à Rousseau, par quelques lignes de sa *Préface*, mais il était assez habile pour ménager un collaborateur à l'*Encyclopédie*, et assez sensé pour respecter le bon sens ; il défendit les lettres sans fanatisme : « Les lettres contribuent certainement à rendre la société plus aimable, il serait difficile de prouver que les hommes en sont meilleurs et la vertu plus commune ; mais c'est un privilége qu'on peut disputer à la morale elle-même. » Les philosophes ne faisaient pas, d'ordinaire, tant de concessions. Ils comptaient sur la science pour guérir les maux physiques et mo-

[1] *Émile*, liv. III. — [2] Seconde Préface de *la Nouvelle Héloïse*.

raux. Attribuant les vices et les crimes à l'ignorance, ils assuraient le genre humain que tous ses enfants seraient bons s'ils parvenaient à être instruits. Conséquence de leur excessive confiance dans l'homme et dans son intelligence, de l'indifférence avec laquelle ils écartaient de leur doctrine le principe moral ! combien d'esprits, à cette époque, qui plaçaient la vie future sur la terre même, non sans doute au profit de l'individu, trop sûrement atteint par la mort, et qui ne peut attendre de la science que la prolongation de son existence, mais au profit d'un être collectif et immortel ! Rousseau, qui avait les idées de Montaigne et une nature plus ardente, s'indignait de cette idolâtrie pour l'homme ét pour la science, dont Montaigne se fût seulement moqué.

L'influence est sensible dans le premier *Discours* de Rousseau, mais c'est une influence qui s'exerce à propos d'une idée secondaire, extérieure pour ainsi dire. N'y a-t-il pas une autre idée plus importante encore, dont celle que nous venons d'examiner est seulement une forme, et cette idée principale, trouvée en germe dans les *Essais*, adoptée, développée avec passion et persévérance, ne va-t-elle pas inspirer tous les ouvrages de Rousseau? On peut l'affirmer. C'est en lisant Montaigne que Rousseau a conçu la pensée de rechercher l'homme de la nature, de combattre par tous les moyens cette société où il ne se sentait pas à son rang, cette civilisation pour laquelle il avait plus qu'une antipathie de bel esprit et de philosophe. On ne sait jamais si Montaigne parlait très-sérieusement ou s'il

plaisantait. Charron, avec son imperturbable gravité, avait blâmé l'homme d'avoir renoncé à l'état de nudité où l'avait créé Dieu et de s'être imposé l'obligation d'abord, puis les raffinements et le luxe des vêtements. Rousseau voulut ramener par le raisonnement le genre humain à cette nudité primitive, à celle de l'âme comme à celle du corps, qui permettait d'étudier l'être créé, au lieu de l'être modifié par son propre travail. Les deux moralistes avaient trouvé notre nature tellement altérée par les inventions purement humaines, qu'ils nous renvoyaient aux bêtes pour reconnaître du moins chez elles une nature vraie encore qui en fût voisine. Rousseau, plus hardi, se charge de découvrir cet état antérieur à la société, inconnu et pour beaucoup impénétrable. Comme ses contemporains, il est forcé de voir d'abord en l'homme, « tel qu'il a dû sortir des mains de la nature, un animal moins fort que les uns, moins agile que les autres, mais, à tout prendre, organisé le plus avantageusement de tous[1], » et il paraît un instant s'entendre avec l'école matérialiste, sauf à s'en détacher presque immédiatement, quand il montre « l'homme sauvage livré par la nature au seul instinct, ou plutôt, dédommagé de celui qui lui manque peut-être par des facultés capables d'y suppléer d'abord, et de l'élever ensuite fort au-dessus de celui-là. »

Sans doute, nous ne pensons pas à faire de Rousseau un érudit qui trouve une idée dans un livre

[1] *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes.*

ancien, l'estime ingénieuse, se l'approprie et la développe; l'influence de Montaigne n'a qu'une part dans la direction prise par le génie de Rousseau. Il y avait en lui et autour de lui une vive antipathie, bientôt une haine déclarée pour cette civilisation que lui-même et un peuple tout entier connaissaient seulement par le scandale et l'oppression; désespérant de l'avenir, ils rétrogradaient vers le passé, moins pour se consoler dans de factices souvenirs que pour montrer la justice de leurs accusations contre le présent. Rousseau puisait ses inspirations dans ses propres mécontentements et dans les souffrances dont il était le témoin; on sentait bien qu'il n'imitait pas, tant il avait d'amertume et de passion! Montaigne ne l'aurait guère reconnu, son aimable paradoxe, peut-être son jeu d'esprit, devenu l'objet d'une profonde conviction, l'instrument d'une polémique formidable contre la société, contre les institutions politiques et civiles : *patremque suus conterruit infans*.

La théorie de l'homme à l'état de nature est si bien contenue dans Montaigne, que la même application en a été faite par les deux hommes de génie sur lesquels son action a été la plus directe, Pascal et Rousseau : « Ce chien est à moi, disoient ces pauvres enfants; » voilà comment Pascal attaque la propriété. Pour Rousseau, il s'exprime ainsi : « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de

misères et de larmes n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : Gardez-vous d'écouter cet imposteur, vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous et que la terre n'est à personne! » C'est la même idée qui inspire les deux écrivains : mais, chez Pascal, la négation du droit de propriété se rattache à un scepticisme absolu sur la philosophie tout entière, à la négation même d'une justice absolue; chez Rousseau, au contraire, elle se concilie avec l'affirmation la plus arrêtée sur les grandes questions philosophiques, notamment sur les vérités de l'ordre moral. Le moment approche où la gravité de ces débats sur les principes de toute société apparaîtra, où Montaigne et Pascal se repentiront l'un d'avoir cherché, en se jouant, l'homme naturel, l'autre d'avoir servi la religion, en ébranlant l'ordre social, où le seul Rousseau pourra triompher!

L'hypothèse tient une place considérable dans cette histoire restituée du genre humain avant les temps historiques. N'y a-t-il aucun moyen de retrouver l'homme de la nature, si ce n'est la construction hardie d'un roman philosophique? Montaigne, lui-même, en a indiqué un. On peut faire l'histoire de sa vie, la description de son âme. Sans doute, la vie est compliquée d'incidents où se mêle la société; l'âme elle-même n'est pas restée pure des préjugés que donnent l'éducation, l'intérêt personnel, une réflexion plus ou moins bien dirigée ; mais, dans cette volontaire et fidèle peinture d'un être humain,

les traits naturels se rencontrent à côté des traits empruntés. Celui qui s'analyse fera dans ses actions, dans ses pensées, sa propre part et celle d'autrui, la part de la vérité et celle de la convention. Il sera encore besoin de contrôler le témoignage qu'il aura rendu sur lui-même; il ne suffit pas, pour croire une personne sincère, de lui entendre promettre qu'elle le sera. Elle peut tromper de parti pris. L'orgueil et le désir de plaire peuvent l'abuser sans qu'elle oppose une vive résistance à une flatteuse erreur. La coutume, enfin, est tellement mêlée à la nature, que le plus clairvoyant est souvent embarrassé pour les séparer en lui-même. Voilà comment les *Confessions* imitées elles-mêmes des *Essais* se rattachent au plan général de Rousseau, adopté en partie sous l'influence de Montaigne.

Le dix-huitième siècle goûtait singulièrement, nous l'avons dit, la franche confession de ce dernier, mais il n'y voyait autre chose qu'une étude psychologique pouvant donner la mesure de la morale pratique dans le monde où nous sommes destinés à vivre comme y a vécu Montaigne. Rousseau y voyait plus; aussi se montrait-il plus exigeant. Nous avons déjà cité un passage retranché des *Confessions* où il mettait en doute la sincérité de Montaigne. Il a conservé le suivant : « J'avais toujours ri de la fausse naïveté de Montaigne qui, faisant semblant d'avouer ses défauts, a grand soin de ne s'en donner que d'aimables; tandis que je sentais, moi qui me suis cru toujours et qui me crois encore, à tout prendre, le meilleur des hommes, qu'il n'y a point d'intérieur

humain, si pur qu'il puisse être, qui ne recèle quelque vice odieux. » Oui, c'est bien à la nature primitive, avec la crudité de ses « vices odieux, » qu'il veut remonter. Il répète les reproches de Malebranche et de Port-Royal, mais dans un autre esprit. Ce qu'il ne pardonne pas à Montaigne, c'est de lui cacher en partie l'homme de la nature, après avoir promis qu'il le dévoilerait tout entier. Et c'est ainsi qu'il peut se permettre de commencer dans les termes suivants un ouvrage qui paraît fait à l'imitation d'autrui : « Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'exemple et dont l'exécution n'aura point d'imitateur. Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature ; et cet homme, ce sera moi[1]. » Qu'il est difficile, cependant, d'être toujours sincère et clairvoyant sur son propre compte ! Peut-être n'a-t-on pas relevé moins d'inexactitudes ou d'omissions dans les *Confessions* que dans les *Essais*.

C'est, enfin, la même idée, c'est toujours en partie la même influence qui ont inspiré à Rousseau son plan d'éducation. Cet homme de la nature que l'imagination ne rencontre pas dans les silencieux déserts de l'âge antéhistorique, que l'âme croit réellement trouver en elle-même, sous le dépôt de l'éducation et des conventions sociales, ne l'avons-nous pas chaque jour à notre disposition ? Nous n'avons pas besoin de l'aller chercher parmi des êtres d'une espèce inférieure à la nôtre, différente

[1] Part. I, liv. I.

de la nôtre. Il s'offre à nous dans la première enfance, dès le berceau, au moment où celui qui deviendra notre semblable sort du sein de sa mère. C'est là qu'il faut le prendre, mais sans perdre un moment, et, dans son intérêt, comme dans celui de la mère, Rousseau impose cette première obligation, qu'il est parvenu à faire connaître et observer, qui du monde philosophique est passée dans le monde religieux, celle de la nourriture. On a tantôt fait un mérite à Rousseau de l'avoir proclamée le premier, tantôt dressé la liste des auteurs qui en avaient parlé avant lui. Eût-il imité quelqu'un, son mérite ne devrait pas être moindre. Il y a presque autant de difficulté et d'honneur à reproduire et à répandre une idée juste, oubliée depuis longtemps, qu'à en apercevoir une pour la première fois. Parmi les écrivains que nous avons étudiés, il en est deux qui ont demandé, prescrit aux mères de nourrir leurs enfants, Erasme et Charron. Rousseau n'avait probablement pas lu le premier, mais il connaissait certainement le second et il avait pu lui faire un emprunt. Son intention était de ramener à la nature sur un point important, espérant que, par conséquent, on y reviendrait sur tous les autres : « Que les mères daignent nourrir leurs enfants ; les mœurs vont se réformer d'elles-mêmes, les sentiments de la nature se réveiller dans tous les cœurs : l'État va se repeupler ; ce premier point, ce point seul va tout réunir[1]. »

[1] *Émile*, liv. I.

Ce serait entreprendre une tâche superflue que de résumer le système si connu de l'*Émile*, ou de relever dans le détail les imitations de Montaigne. Peut-être suffira-t-il d'avoir montré dans quel esprit est fait le livre. Nous n'avons qu'à ajouter un mot sur le moyen pris par Rousseau pour arriver à son but. C'est le même qu'avait indiqué Montaigne, mais à Rousseau il faut une révolution, à Montaigne il suffisait d'une réforme. Le moyen, c'est la liberté. Le développement de l'homme naturel doit être fait par la nature même. Est-ce des mauvaises impressions, des lectures et des compagnies dangereuses, des conseils pervers que l'enfant, plus tard le jeune homme, doit être gardé avec le plus grand soin? Non, c'est avant tout des lectures, quelles qu'elles soient, des impressions d'autrui, des exemples, des influences. Il faut que le jeune homme découvre par lui-même toutes les vérités de l'ordre moral, y compris l'existence de Dieu, se porte de lui-même à toutes les vertus. C'était aussi la liberté de l'éducation que réclamait Montaigne, en proscrivant avec moins de rigueur ce qui pouvait y porter atteinte.

Quel est le livre qui doit, pendant longtemps, composer toute la bibliothèque d'Émile? C'est *Robinson*. Qu'est-ce, en effet, qu'Émile? Au lieu d'avoir en lui un Robinson enlevé par accident à la civilisation et rejeté dans la solitude primitive, dans l'état de la nature, nous avons un Robinson préservé par système de tout contact avec la société, au milieu de laquelle il doit cependant se trouver, et placé dans une solitude intellectuelle et morale. Le premier

n'attend que de lui-même et de son industrie improvisée au jour le jour la satisfaction indispensable des premiers besoins, de quoi soutenir son existence ; le second développe par un travail intérieur, mais non moins difficile, ce qu'il y a en lui de dispositions et de ressources ; il soutient, il forme lui-même la vie de son âme. A vrai dire, cependant, ni l'un ni l'autre ne représente l'homme de la nature. Robinson apporte dans son île déserte les avantages que donnent de longues années passées en Europe, une attention portée sur tous les besoins par une connaissance générale des arts et des industries, tout au moins de leurs produits ; il n'est pas réduit à faire usage de ses pieds et de ses mains, le naufrage lui a laissé de quoi se défendre et de quoi se procurer le nécessaire. L'autre Robinson, Émile, a un précepteur fort instruit, au courant de tous les systèmes, qui en a un lui-même et qui, en somme, ne laisse à la nature et à son développement que l'apparence de la liberté.

Le lien des *Confessions* et de l'*Émile* apparaît dans le passage suivant · « J'aimerais mieux la lecture des vies particulières pour commencer l'étude du cœur humain ; car alors l'homme a beau se dérober, l'historien le poursuit partout ; il ne lui laisse aucun moment de relâche, aucun recoin pour éviter l'œil perçant du spectateur ; et c'est quand l'un croit mieux se cacher, que l'autre le fait mieux connaître [1]. »

[1] *Émile*, liv. I.

Telle est la pensée qui domine dans tous les ouvrages de Rousseau, après avoir, un siècle et demi plus tôt, trouvé place dans celui de Montaigne[1].

[1] On peut, sur le sujet que nous avons effleuré, se reporter aux articles si remarquables publiés par M. Saint-Marc Girardin, dans la *Revue des Deux Mondes* (du 1[er] janvier 1852 au 15 septembre 1656), sous ce titre : *Jean-Jacques Rousseau, sa vie et ses ouvrages.*

CONCLUSION

Le dix-neuvième siècle, au début, continue le dix-huitième : ses premiers maîtres sont Voltaire pour la polémique, Rousseau pour la politique, Condillac pour la métaphysique. La morale se garde d'être rigide, par peur d'être chrétienne et spiritualiste ; d'ailleurs, quel besoin de jouir n'éprouve pas une société qui vient d'échapper à la Révolution et qui se débarrasse de tout souci en se livrant au pouvoir absolu ? Montaigne est honoré, couvert d'éloges par les disciples, comme il l'a été par les maîtres, mais il ne faut pas s'abuser et faire remonter jusqu'à lui une influence qui ne procède que de ces derniers. Bientôt la philosophie du dix-huitième siècle est combattue et vaincue, en métaphysique et en morale, par le spiritualisme renaissant, en politique par l'école historique. C'en est fait, en théorie au moins, d'une morale qui n'est fondée que sur l'intérêt personnel ou sur l'instinct, qui tient compte des faiblesses humaines, non pour nous en assurer le pardon au jour du repentir, mais pour les ériger en droits. C'en est fait aussi de ce

système qui supprime fictivement tous les rapports sociaux où l'individu se trouve engagé, pour remonter au delà des histoires connues, jusqu'à la nature primitive. Que devient l'influence d'un auteur qui, comme Montaigne, encourage l'épicuréisme et par ses exemples et même par ses préceptes, s'en fie au bon sens et à l'instinct pour découvrir une morale quelquefois équivoque, et recherche par son expérience de lui-même, comme par ses hypothèses sur le passé, l'homme à l'état de nature?

Aujourd'hui, en effet, la morale de Montaigne et de ses contemporains n'exerce aucune influence générale; nous ne pouvons parler des admirations particulières, qui sont nombreuses, il est vrai, mais qui s'adressent beaucoup moins à la doctrine qu'au style. Montaigne est beaucoup lu, mais c'est le seul qu'on lise, parce que c'est le seul qui ait bien écrit. Les autres appartiennent à l'érudition ou aux recherches spéciales. Le style attire l'attention sur ses idées, toujours sincères, ordinairement piquantes, souvent justes. On ne s'est donc pas arrêté à étudier la langue du temps et la manière de l'auteur; son bon sens lui a donné une vraie autorité sur certaines questions, sur la critique littéraire, même historique, sur l'éducation des enfants. Les plus grands esprits de notre temps n'ont pas dédaigné de rechercher ce qu'il y avait d'utile chez lui. Ils ont été bien aises de mettre à profit ou d'invoquer à l'appui de leurs propres opinions ce qu'il avait dit de fin et d'excellent. Ils n'ont jamais pensé

à prendre dans son livre sans choisir. Il est vrai, d'un autre côté, qu'il y a toujours des hommes plus disposés à goûter les douceurs de la vie qu'à s'imposer l'austérité, et qui réclament la liberté pour eux-mêmes, pour leurs jouissances, pour leurs opinions, en offrant de tolérer la même liberté chez leurs semblables et de ne leur donner aucune prise sur eux-mêmes par une violation de la justice sociale; ils aiment Montaigne, ils ne le lisent pas tous. Montaigne flatte leurs goûts et peut les encourager à s'y livrer sans scrupule. Mais ils n'ont pas adopté le système ni attendu l'empire d'un maître pour régler leur vie, si tant est qu'ils la règlent et qu'ils ne la laissent pas simplement aller comme au hasard.

Est-il regrettable que l'influence de Montaigne ait disparu ? Nous ne le croyons pas. Certes, il faut se garder des exagérations où tombaient autrefois les jansénistes appréciant les vertus des païens, et les réduisant à être ou des actions sans mérite ou des crimes. En reconnaissant la supériorité de la morale chrétienne et l'avantage qu'une religion a toujours pour faire observer sa morale à ceux qui croient en ses dogmes, nous devons reconnaître aussi qu'il peut y avoir, qu'il y a de la vertu là où la foi manque. La morale philosophique existe en dehors de toute religion; il est très désirable qu'elle soit reconnue par ceux-là même, par ceux-là surtout qui ne sont pas attachés à une religion révélée. Qu'ils viennent donc de toutes parts, de la Grèce ou de Rome, du moyen âge ou du seizième siècle, ces

philosophes qui ont recherché, qui imposent la loi morale à l'aide de la seule raison! qu'ils fassent briller la beauté de la vertu, qu'ils en fassent surtout comprendre la nécessité, en nous apprenant notre nature et notre fin! Mais nous leur demandons deux choses : la première, c'est qu'ils enseignent vraiment la vertu; la seconde, c'est qu'ils nous disent pourquoi ils la font pratiquer, de manière à nous enlever toute excuse si nous y manquons. Ces deux conditions font défaut à Montaigne et à son école.

Leur morale n'est pas assez pure. Sans doute, en la pratiquant inviolablement, on est honnête homme; la sincérité et la probité ne sont pas des mérites ordinaires, et, si les moralistes du seizième siècle pouvaient les répandre par leurs chaleureuses recommandations, il faudrait leur en savoir gré. Mais comment oublier qu'elles sont chez eux la rançon du dévouement et de la continence? Ces moralistes conduisent l'homme à l'égoïsme et aux jouissances; ils les lui prêchent souvent. On n'a ordinairement écouté, on n'écoutera encore que ces derniers conseils, ceux dont on serait flatté, on rejettera ceux dont on serait incommodé. La société qui se forma d'après eux au dix-septième siècle, et que celui-ci désavoua, en quelque sorte, le dix-huitième siècle tout entier, qui parla de vertu en s'abandonnant sans frein aux plaisirs, montrent quelles sont les mœurs qui peuvent se mettre à couvert sous l'autorité de Montaigne. Quand les mœurs sont corrompues, tout au moins faut-il souhaiter que cette cor-

ruption ne passe point dans les esprits, qu'on n'en témoigne point en exprimant ou en admirant les doctrines molles ou perverses. Peut-être dira-t-on que la vertu, placée si haut par la religion chrétienne et le spiritualisme, n'existe pas en réalité, qu'on se borne à en faire comme un programme officiel, qu'on ne travaille pas à l'appliquer : pure hypocrisie de ceux qui gouvernent ou les États ou les intelligences. Quand il y aurait contradiction entre les mœurs du plus grand nombre et leurs doctrines, doit-on se plaindre que la société ne se charge pas de corrompre elle-même, par ses leçons, ceux qui entrent dans la vie, qu'il lui reste comme un remords qui force sa conscience troublée à rendre hommage au bien? Ce n'est pas en faisant des concessions aux hommes que la morale obtient quelque chose, et le plus sûr moyen de rendre un homme sincère ou probe n'est pas de lui permettre la volupté.

Quant à la morale publique du seizième siècle, elle pèche par le même vice que la morale privée. Ceux qui l'ont tracée ne cherchaient qu'à rendre l'homme heureux, et les obligations qu'ils lui imposaient étaient celles-là seulement qui ne pouvaient troubler son repos. Il est permis d'affirmer qu'ils n'ont même pas entrevu les devoirs du citoyen, les devoirs qu'aujourd'hui il nous faut apprendre. Les vertus du sujet ne se réduisent plus à prévenir toute mutation par une obéissance absolue à tous les ordres du souverain, excepté à ceux qui blessent les lois divines et naturelles. Quant au souverain lui-

même, si, presque partout dans le monde civilisé, il a cessé d'avoir une puissance illimitée, que peut-il prendre dans des livres qui semblent faits pour un François Ier ou pour un Louis XIV? Peut-être n'y prendrait-il que les maximes qui l'autorisent à violer les lois, à manquer à sa parole pour le salut de l'État.

Une bonne morale doit remplir une seconde condition : il faut qu'on sache d'où elle vient, qui lui donne l'autorité nécessaire pour commander. Il y a un lien indissoluble entre la métaphysique et la morale. Celui qui essaye de détruire ou de corrompre la première se retire le droit d'enseigner la seconde, quelle que soit, du reste, la pureté de son intention ou la régularité de sa vie. On ne peut parler du bien ou du mal sans avoir pris parti sur ces grandes questions : Y a-t-il un Dieu? y a-t-il une âme? quelle est sa nature et quelle est sa destinée? La morale du seizième siècle n'a pas de principes. Montaigne et Charron commencent par faire douter de tout; ils soutiennent qu'il n'y a pas de vérité, pas de justice pour l'homme, qu'il ne peut découvrir de lois universelles ; puis ils nous prescrivent une certaine manière de nous conduire : de quel droit? Leur suffirait-il de s'en rapporter au bon sens, alors même qu'ils n'eussent pas commencé par le nier? Mais le bon sens, que chacun entend à sa guise, n'équivaut pas à une démonstration scientifique. Oui, pour que la morale reprenne son empire, elle doit se présenter à la raison avec la même autorité que toute autre science. La nécessité est plus impérieuse

que jamais, dans un siècle où un grand nombre d'esprits, et des plus distingués, subordonnent, en toute matière, leur adhésion et leur obéissance à la condition d'une démonstration en règle. Qu'ils soient égarés quelquefois par l'admiration que leur inspire la manière d'acquérir la certitude dans les sciences exactes ou naturelles et qu'ils aient tort de vouloir obtenir partout le même résultat au moyen du même procédé, nous le croyons. Mais la philosophie, en retenant sa méthode propre, en démontrant son droit de la retenir, ne saurait oublier qu'un seul moyen existe pour l'homme d'agir sur la raison de l'homme, le raisonnement.

L'étude que nous avons faite ne nous apprend pas quel chemin il faut suivre, mais seulement quels écueils il faut éviter. La conclusion se tire sans peine du jugement que nous sommes obligé par l'évidence de prononcer en terminant : Ce fut une déchéance pour la morale, au seizième siècle, que de se séparer de la religion sans recourir au spiritualisme, seul capable de remplacer en partie dans les âmes la foi et la règle religieuses.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

LES IDÉES MORALES AU SEIZIÈME SIÈCLE AVANT MONTAIGNE.

DEUXIÈME PARTIE

LES MORALISTES

TROISIÈME PARTIE

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.



